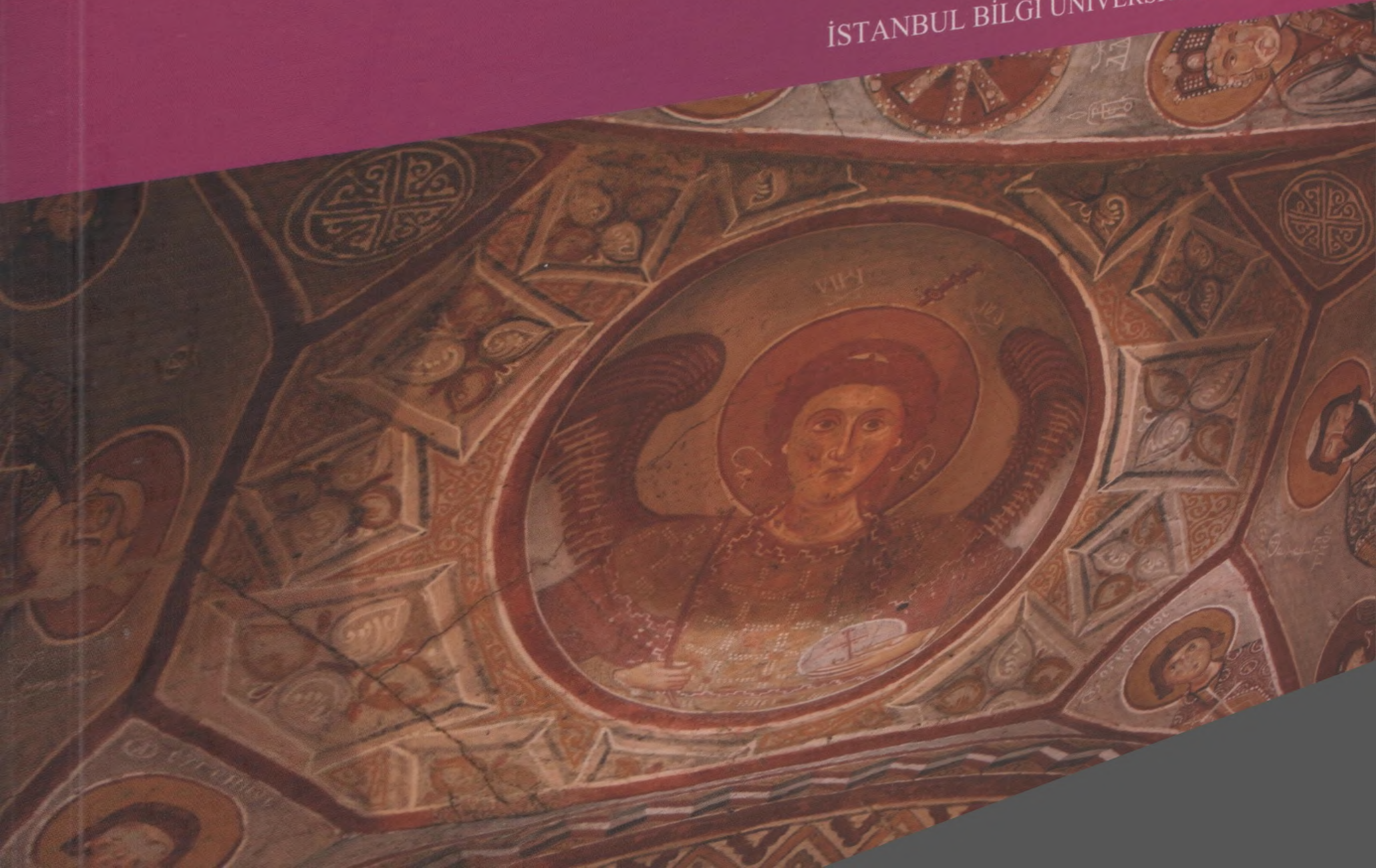
Ahmet Arslan

İLKÇAĞ FELSEFE TARİHİ

PLOTİNOS, YENİ PLATONCULUK VE ERKEN DÖNEM HIRISTİYAN FELSEFESİ

5

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



Ahmet Arslan
İlkçağ Felsefe Tarihi 5
Plotinos, Yeni Platonculuk ve
Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 316
Felsefe 11

ISBN 975-6176-08-3 (tk)
978-605-399-169-4 (5. cilt)

Kapak Göreme Açıkhava Müzesi'ndeki kiliselerden birinde yer alan bir fresk.

1. Baskı İstanbul, Ekim 2010

Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 43/A Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 52 59 - 311 52 62 / Faks: 0212 297 63 14

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Fahri Aral
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzelti ve Dizin Remzi Abbas - Bora Bozatlı
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46

Istanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Arslan, Ahmet, 1944-
İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi / Ahmet Arslan.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 975-6176-08-3 (tk) (pbk.)
978-605-399-169-4 (5. cilt)

1. Philosophy—History. I. Title.
B72 .A77 2010

Ahmet Arslan

İLKÇAĞ FELSEFE TARİHİ 5

Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi

İçindekiler

Önsöz

İlkçağ Yunan felsefesinin son büyük akımı, Yeni-Platonculuktur. Bu okulun kurucusu ise MS. 3. yüzyılda, 204-270 yılları arasında yaşamış olan Plotinos'tur. Plotinos, kendisini Platon'un bir takipçisi ve doğru yorumu olarak görür. Bundan dolayı onun başlatmış olduğu düşünce hareketi Yeni-Platonculuk diye adlandırılır. Yeni-Platonculuğun Plotinos'un kendisinden önce gelen bazı hazırlayıcıları olduğu gibi kendisinden sonra aynı düşünce geleneğini devam ettiren Porfirios, İamblichos ve Proclos gibi başka bazı ileri gelen temsilcileri de vardır.

Plotinos'un yaşadığı dönem, aynı zamanda erken veya Patristik Dönem Hıristiyan felsefesinin ortaya çıktığı ve yavaş yavaş şekillenmeye başladığı dönemdir. Plotinos Hıristiyan dininden ve öğretisinden önemli bir etki almamıştır. Buna karşılık Erken Dönem Hıristiyan düşüncesinin Plotinos'un *Enneadlar*'ını Latinceye çevirmiş olan Marius Victorinus ve bu çeviri sayesinde Plotinos'un öğretisinden haberdar olan Augustinus'tan itibaren Plotinos'tan ve onun aracılığıyla Platonculuktan önemli ölçüde etkilenmiş olduğu görülmektedir. Bu etki Hıristiyan felsefi düşüncesinin daha sonraki bazı temsilcilerinde, örneğin Aziz Basileios, Nazianzos'lu Gregorios ve Nyssa'lı Gregorios gibi Kapadokya Okulu'na mensup düşünürlerle, bu okulun Platon'u mistik yönde yorumlama geleneğini devam ettiren Sahte-Diyonizos ve İtirafçı Maximus'ta daha da büyük ölçüye varacaktır.

Öte yandan bu etki tek taraflı olarak kalmayacaktır, Hıristiyanlığın kendisi de İamblichos, Proclos gibi bazı geç dönem Yeni-Platoncuları üzerinde etkide bulunacaktır.

Erken Dönem Hıristiyan düşünürlerinde Yunan felsefesi, felsefe olarak bağımsızlığını ve özerkliğini kaybedecek, teolojiye dönüşecektir. Bu gelişme İskenderiyeli Clemens, Origenes gibi ilk Kilise Babalarıyla başlayacak, Augustinus'ta en tam biçimine ulaşacaktır. Kendisine ayırdığımız bölümde geniş olarak göreceğimiz gibi Augustinus'un amacı, açık olarak, Hıristiyan öğretisini felsefileştirmekten çok felsefenin kendisini Hıristiyan vahyinin hizmetine sokmak, yani bir teoloji yapmaktır.

Felsefenin dinin hizmetine koşulacak bir teoloji olması gerektiği görüşü, Batı Hıristiyan dünyasında yaklaşık bin yıllık süre boyunca devam edecek ve onun tekrar bağımsız ve özerk bir disiplin olarak ortaya çıkması için 13. yüzyılda Aziz Thomas'nın akla dayanan teoloji (doğal teoloji) ve kutsal metinlere dayanan teoloji (vahiysel teoloji) arasında yaptığı ünlü ayrımının ortaya çıkması gerekecektir. Aziz Thomas'nın bu ayrımı yapmasında ise önceleri Arapçadan, daha sonra doğrudan Yunancadan yapılan çevirilerle Aristototeles'in bütün eserlerinin ve bu eserlerde kendisini gösteren tam, tutarlı, kendine yeten olağanüstü sisteminin Batı Hıristiyan dünyasında tanınması en büyük rolü oynayacaktır.

İlkçağ felsefesi tarihine ayırdığımız dizimizin bu son kitabında ele aldığımız Yeni-Platonculukla Erken Dönem Hıristiyan felsefesinin ortak bir paydası vardır: Bu, Platon ve Platonculuk veya Yeni-Platonculuktur. Bunda fazla şaşılacak bir şey de yoktur, çünkü Gilson'un son derece isabetli olarak belirttiği ve bizim de daha önce bir vesileyle işaret ettiğimiz gibi İlkçağ filozofları içinde Platon, kendisi bir din kurucusu olmaksızın dine en yakın ilgilere sahip olmuş ve ona en yakın görüşleri seslendirmiş olan bir filozoftur. Bu dinsel ilgi Antik Yunan felsefesinin son büyük temsilcisi olan Plotinos'un ve Plotinosçu okulun da iki önemli çizgisinden birini oluşturmaktadır: Birçok Plotinos araştırmacısının üzerinde görüş birliği içinde oldukları ortak bir nokta, Plotinos'un sisteminde iki ana eğilimin; dünyanın yapısı ve onu meydana getiren varlıkların birbirleriyle ilişkisi üzerine akılsal bir açıklama verme yönündeki felsefi arzuyla ruhun içinde bulunduğu kötü durumdan kurtulması ve ana yurduna dönmesini sağlama yönündeki dinsel ilgi veya arzunun en büyük bir birlik içinde bir arada bulunduğudur. Öte yandan doğanın yapısını akılsal olarak anlamak ve açıklamakla insan ruhunu içinde bulunduğu mutsuz durumdan kurtarmak yönündeki bu iki arzunun bir arada bulunma geleneğinin İlkçağ dünyasında son dönem Stoacılarıyla başlayan yaygın bir geleneğin devamı olduğunu söyleyebiliriz.

Bu olgu aynı zamanda İlkçağ Yunan felsefesinin iki en büyük temsilcisinden diğeri olan Aristoteles'in bu gelişme içinde neden önemli bir rol oyna-

madığını anlamamızı mümkün kılmaktadır. Kitabımızın ileriki sayfalarında görüleceği gibi üzerinde konuştuğumuz bu dönemde Aristoteles'in sisteminin veya eserlerinin gerek Yunan felsefe geleneğini devam ettiren filozoflar, gerekse Hıristiyan öğretisini benimseyen düşünürler tarafından bilinmemesi diye bir durum söz konusu değildir. Örneğin gerek Plotinos gerekse Augustinus Platon kadar olmasa da Aristoteles ve eseri hakkında bilgi sahibidirler. Onların Aristoteles'e fazla ilgi göstermemelerinin nedeni, Aristoteles'in sisteminde ve bazı ana tezlerinde (örneğin yalnızca kendi kendini düşünen ve evrene herhangi bir ilgi göstermeyen Tanrı, ölümden sonra varlığını devam ettirmeyen insan ruhuyla ilgili tezlerinde) kendi temel ilgi ve kaygılarına cevap verebilecek unsurlar bulamamış olmalarıdır. Aristoteles'in düşüncelerine karşı göreli bir ilgi ancak incelediğimiz dönemin sonuna doğru Damascius ve Simplicius gibi şerhçilerle Boethius ve Johannes Philoponus gibi son Hıristiyan düşünürlerinde ortaya çıkacaktır. Aristoteles'in insanlığın büyük öğretmeni, 'İlk Öğretmen' olarak tanımlanması ve birçok görüşünün büyük bir heyecanla benimsenmesi için Farabi, İbni Sina, İbni Rüşt gibi büyük Müslüman filozoflarını beklemek gerekecektir.

Bu sözlerimizle bu kitabın ana yapısını da özetlemiş olmaktayız. O, iki kısımdan meydana gelmektedir. İlk kısımda Yeni-Platonculuğa bir giriş olarak İsa'dan sonra 3. yüzyılın genel özellikleri hakkında kısaca bilgi verdikten sonra Plotinos ve Yeni-Platonculuğun düşünsel veya öğretisel kaynaklarına ana hatlarıyla temas etmeyi uygun bulduk. Bunların arkasından gelen iki bölümde Plotinos'un hayatı, kişiliği ve eserleriyle ilgili olarak kısa bir bilgi verdikten sonra Plotinos'un sistemini kendisinden önceki diğer Yunan filozoflarının, bu arada özel olarak Platon'un sisteminden ayıran temel özelliklerinden söz ettik. Plotinos'un yukarıda kısaca işaret ettiğimiz ana sorununun ne olduğuna, metafiziğinin taşma (südur), temaşa gibi anahtar kavramlarına temas ettikten sonra Plotınosçu metafiziğin asıl orijinal öğretisi olan üç hipostaz kuramını ele aldık. Plotinos'un duyusal-fiziksel dünya, madde ve doğa hakkındaki açıklamalarını ayrıntılı olarak analiz edip değerlendirdikten sonra onun asıl var olan, gerçek olan dünya olarak gördüğü tinsel dünya hakkındaki kuramına geçtik. Bu çerçevede sırayla onun Ruh, Akıl (Nous) ve Bir'e ilişkin görüşlerini geniş bir biçimde sergileyip tartışmaya çalıştık. Plotinos'un sanat ve ahlâk felsefesini belli ölçüde ayrıntılı olarak ele aldıktan sonra bu ilk kısmı Yeni-Platonculuğun sonraki dönemi ve bu dönemde ortaya çıkan bazı önemli temsilcileri hakkında verdiğimiz bilgilerle bitirmeyi uygun bulduk.

Hıristiyanlık, temel amacı insana kendisi ve içinde yaşadığı evren hakkında *bilgi* vermekten çok onu *kurtarmak, kurtuluşa eriştirmek* olan bir dindir. Bununla birlikte o, bu kurtuluşu sağlamak için kendisini kabul eden insanların bazı şeylere inanmalarını şart koşar. İnanılmasını istediği bu şeyler Hıristiyanlığın amentüsünü, yani belli başlı inanç unsurlarını veya dogmatiğini oluşturur. Bundan dolayı Erken Dönem Hıristiyan felsefesine ayırdığımız ikinci kısmı, Hıristiyanlığın amentüsünü oluşturan bu inanç unsurları veya dogmalar hakkında temel bilgiler verdiğimiz bir girişle başlatmayı uygun bulduk. Bu girişte ayrıca bu inanç unsurları arasında felsefi diye nitelendirilebilecek bazı tezlerin olup olmadığı meselesini tartıştık.

Hıristiyanlık kültürel bir boşlukta ortaya çıkmamıştır. Onun gerisinde bir yandan Yahudi halkının uzun tarihi boyunca yaşadığı zengin tecrübenin ürünü olan ve kendisini *Eski Ahit*'in kitaplarında gösteren bir dini düşünce, dini bilgelik geleneği, öte yandan uzun zamandan beri kendisiyle birlikte bulunduğu, içinde doğduğu Helenistik dönem Yunan düşünce geleneği vardır. İsa'nın kendisi bir Yahudi olduğu gibi ilk Hıristiyan yazarları, Kilise Babaları'nın çoğu pagan Yunan geleneği içinde yetişmiş ve daha sonra Hıristiyanlığı kabul etmiş insanlardır. *Yuhanna İncili*'nin kendisi Hıristiyanlık üzerinde bu Yunan felsefi düşünce geleneğinin etkisinin ilk örneklerinden birini teşkil ettiği gibi Aziz Paul'un yazıları da Hıristiyanlığın Yunan felsefe geleneğiyle karşılaşmasının açık bazı izlerini taşımaktadır. İkinci kısmın giriş bölümünün geri kalan alt bölümlerinde, bu nedenle, ortaya çıkmakta olan Hıristiyan düşüncesinin bu Yunan felsefe geleneği ile karşılaşması, onunla uzlaşma veya onu reddetme yönünde geliştirdiği iki farklı tutum ve bu iki farklı tutumun ilk temsilcisi olarak Aziz Paul hakkında bilgi vermeyi gerekli gördük.

Hıristiyanlık ile birlikte felsefi düşüncenin gündemine ilk defa ciddi anlamda iman ile akıl veya dinle felsefe arasındaki ilişkiler problemi gelip yerleşmiştir. Bu tarihten itibaren gerek Batı Hıristiyan, gerekse Doğu İslâm dünyasında en geniş ve yoğun bir biçimde tartışılacak ve etkileri günümüze kadar devam edecek olan bu önemli felsefi-kültürel problemde ilk, ama birbirine karşıt çözüm örneklerini Yunanlı ve Latin Apolojistler olarak adlandırılan Hıristiyan düşünürlerinde görmekteyiz. Bu düşünürlerden bazıları bu tartışmada en genel olarak Hıristiyan imanının ve vahyinin tarafını tutarak Yunan aklına ve bu aklın kendisini ortaya koyduğu biçimde Yunan felsefesine karşı çıkmışlar (örneğin Tatianus ve Tertulianus), başka ve daha büyük sayıda bir grup ise onların ikisi arasında bir uzlaşmanın mümkün ve gerekli olduğunu savunmuşlardır (örneğin Justinus, Athenagoras ve özellikle İskenderiye Hıris-

tiyan teoloji okuluna mensup olan Clemens ve Origenes). İkinci kısmın giriş bölümünün arkasından gelen üç bölümde bu ilk dönem Hıristiyan düşünürlerinin görüşlerini esas olarak bu konu çerçevesinde ele aldık.

Hıristiyan düşüncesinin bu ilk dönemine ait düşünürler arasında özellikle Origenes önemlidir. Origenes, Yahudi Philon'la temelleri atılan, Justinus, Athenagoras ve Clemens'le devam ettirilip geliştirilen Yunan aklı ile Hıristiyan imanı arasında olumlu bir sentez meydana getirme irade ve tasarısının nihai bir sonuca ulaştırılmasını temsil etmesi yanında ana Hıristiyan tezlerine dayanarak Tanrı, evren ve insan hakkında Yunan filozoflarının ortaya atmış veya geliştirmiş oldukları öğretilere benzer işlenmiş bir felsefi öğretiyi bir ilk örnek olarak ortaya koyma başarısını gerçekleştirmiş bir düşünürdür. Bu nedenle Origenes'i diğerlerinden daha uzun olarak ele aldık ve Hıristiyan bir zemin üzerinde nasıl felsefe yapılabileceği ve bir sistem geliştirebileceğine ilişkin verdiği örneği oldukça ayrıntılı bir biçimde sergilemeye çalıştık.

Ele aldığımız MS. 3. yüzyılla 6. yüzyıl arasındaki dönemde nasıl Yunan felsefe geleneğinin en önemli temsilcisi Plotinos ise Hıristiyan teolojik düşüncesinin en önemli temsilcisi de Augustinus'tur. Ruhsal-entelektüel gelişiminin hikâyesini anlattığı aynı zamanda yüksek bir edebi değer taşıyan *İtiraflar*'ı ile, bu eserde kendisini tanımak için kullandığı içe bakış yöntemiyle, bu yöntemi uygulaması sonucunda insan ruhunda varlığını keşfettiği bilinç-altına ilişkin gözlemleriyle düşüncetarihinde bazı ilkleri temsil eden Augustinus, bunun yanında *Tanrı Devleti*'nde ortaya koyduğu gelişmiş tarih felsefesiyle de felsefe tarihinde yeni bir çığır açmıştır. Ancak bütün bunlardan daha önemli yanı, onun bilme ve inanma, bilgi ile iman arasındaki ilişkiler konusunda geliştirmiş olduğu başarılı çözüm ve bu çözümüne uygun olarak Plotinos'la Aziz Paul'u veya Yeni-Platoncuların anladıkları ve tanımladıkları şekilde felsefeyle Aziz Paul'un anladığı ve tanımladığı biçimde Hıristiyan öğretisini yüksek bir sentez içinde birbirleriyle birleştirmiş olmasıdır. Bu nedenlerle kendisini Plotinos veya Yeni-Platonculukla tanıştırmış olan Marius Victorinus hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra Augustinus'un düşüncesini, Yunan felsefesi ve Platonculuk, iman, bilgi, Tanrı, doğa, insan ve devlet konusundaki özel öğretileri ekseninde geniş bir biçimde ele almayı ve tartışmayı gerekli gördük.

Erken Dönem Hıristiyan düşüncesinin Augustinus sonrası önemli okulu Kapadokya Okulu'dur. Bu okulun Hıristiyanlığın Platon aracılığıyla yüksek ölçüde mistik bir yorumunu yapma projesini üstlenmiş olan Aziz Basileios, Nazianzos'lu Gregorios ve onunla aynı adı taşıyan Nyssa'lı Gregorios, aynı doğrultuda ilerleyen Sahte-Diyonizos ve İtirafçı Maximus ile birlikte bir

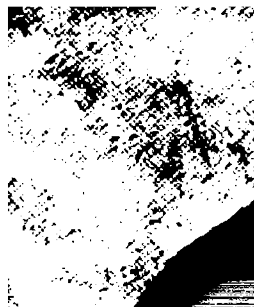
başka ve önemli teoloji geleneğini temsil etmektedir. Bu gelenek içinde yer alan Sahte-Diyonizos'un düşünceleri daha sonraki Batı Hıristiyan dünyası üzerinde bir hayli etkili olmuştur. Bu etki 9. yüzyılda yaşamış olan John Scot Eurigena üzerinden geçerek gerek Aziz Bonaventura gibi Fransisken, gerekse Albertus Magnus ve Aziz Thomas gibi Dominiken tarikate mensup büyük filozoflar üzerinde kendisini göstermektedir. Hatta onun Rönesans ve daha sonrası döneme kadar uzandığını ve Meister Echart, Cusa'lı Nicholas gibi Hıristiyan dünyasının büyük mistik düşünürlerini de içine aldığını görmekteyiz. Bu nedenle bu düşünürlerin her birine belli uzunlukta bir bölüm tahsis etmeyi doğru bulduk.

Son olarak ele aldığımız iki düşünür Johannes Philoponus ile Boethius'tur. Onlar arasında ilki, Ortaçağ İslâm dünyasında Gramerci Yahya adıyla bilinen Philoponus özellikle Aristoteles'in evrenin ezeliliği görüşüne karşı geliştirmiş olduğu kanıtlar bakımından önem taşımaktadır. İslâm dünyasında Aristoteles'in bu konudaki görüşünü devam ettiren Farabi ve İbni Sina'ya karşı çıkışında Gazali'nin bu kanıtların bazılarından yararlanmış olduğunu biliyoruz.

İlkçağ felsefesinin 'son şehidi' olan Boethius ise 'son Romalı ve ilk skolastik düşünür' olarak ve antik çağdan Hıristiyan Ortaçağı'na geçişi temsil etmesi bakımından önem taşımaktadır.

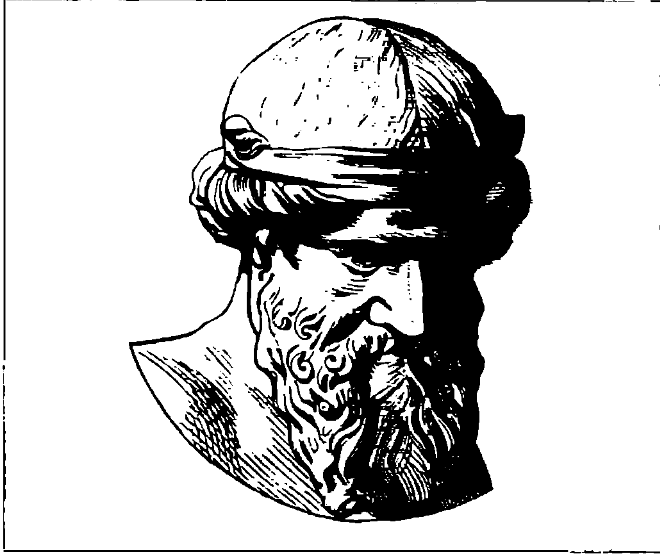
Bu kitapta da dizinin daha önceki kitaplarında izlediğimiz yöntemi izledik. Esas olarak yazarların veya düşünürlerin eserlerine dayanmaya ve öğretilerini açıklarken mümkün olduğu kadar onların kendi eserlerinden alıntılar vermeye çalıştık.

Son olarak başta sevgili meslektaşım Mehmet Kuyurtar ve Fahri Aral olmak üzere bu diziye ait beş kitabın hazırlanmasında ve yayımlamasında emeği geçen herkese teşekkürlerimi iletmeyi zevkli bir görev addediyorum.



1

Yeni-Platonculuğa Genel Giriş



"Kendisinden önceki yedi yüzyıllık düşünceleri özetleyen ve kendisinden kısa bir süre sonra insan ırkının o zamana kadar sahip olmuş olduğu en uzun ve aralıksız düşünme geleneğinin sona erdiği Yeni-Platonculuğun büyük kurucu çabası, gerek felsefenin, gerekse teolojinin tarihi için çok büyük önem taşır. Tarihsel olarak Yeni-Platonculuk Platonculuğun tam gelişmiş biçimi, onun zirve noktasıdır... Yeni-Platoncu felsefe Plotinos'tan sonra önemli bir gelişme göstermemiştir, sadece kendisiyle aynı dönemde çiçeklenmiş olan rakip öğretilerin çok sayıda unsurunu bünyesine katmıştır."

W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, c. 1, s. 10-11

Yunan, daha genel olarak İlkçağ felsefesinin en son ve belki en etkili dönemi, modern felsefe tarihçileri tarafından Yeni-Platonculuk adıyla adlandırılan dönem olmuştur. Yeni-Platonculuğun bu kadar etkili olmasının nedeni modern felsefenin ortaya çıktığı 17. yüzyıla gelinceye kadar önce Akdeniz, daha sonra Batı Hıristiyan dünyasında gelişen düşüncenin temelini teşkil etmiş olmasıdır. Diğer yandan bu etki sadece felsefi ve dinsel düşünceyle sınırlı kalmamış, edebiyat, sanat, toplumsal davranış ve kurumlar alanında da kendini göstermiştir. Nihayet Yeni-Platonculuk tarafından geliştirilmiş olan felsefi-dinsel model sadece geç dönem Yunan ve Ortaçağ Batı Hıristiyan dünyası değil, aynı dönemde ortaya çıkan Yahudi ve Müslüman filozoflar ve düşünürler tarafından da benimsenmiş ve çeşitli biçimlerde ve değişik yönleriyle onların kendi amaç ve ihtiyaçlarına cevap verecek bir şekilde kullanılmıştır. Ortaçağ İslâm dünyasında Yunan tarzı felsefe geleneğini başlatan ve onun ilk önemli temsilcisi olan Farabi özü itibariyle Yeni-Platoncu bir filozoftur. Bu geleneğin Farabi sonrası en ünlü temsilcisi olan ve Geç Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi üzerindeki etkisi Farabi'ye oranla daha büyük olmuş olan İbni Sina'da bu etki daha da güçlü bir biçimde kendisini gösterir. İslâm dünyasında Aristoteles'e ve Aristotelesçiliğe dönüşün bayraktarlığını yapan İbni Rüşd bile bu etkiden kendini kurtaramamıştır.

İlkçağ Yunan felsefesi bir doğa felsefesi olarak başlamıştı ama bir Tanrı felsefesi veya teoloji olarak sona erecektir. İlk Yunan filozofları evrenin neden yapıldığını, ana maddesinin ne olduğunu ve ondaki oluş ve değiş-

menin yasasını araştırmışlardı. Sofistler ve Sokrates buna bir tepki olarak doğayı bir yana bırakıp insanla, toplumla ilgili konulara eğilmişlerdi. Platon ve Aristoteles, bu iki ilgiyi birleştirmiş, insan ve toplumla ilgili problemleri evren ve Tanrı ile ilgili olarak geliştirdikleri genel metafizikleri içinde ele almışlardı. Helenistik dönem felsefesi ise hemen hemen tümüyle insan merkezci bir zemin üzerinde ilerleyerek insanın yapısı, evrendeki yeri ve mutluluğu ile ilgilenen bir antropolojiye, bir ahlâk felsefesine dönüşmüştü. İsa'nın doğuşunu izleyen ilk yüzyıllarda ise ahlâkla ilgili problemlerin felsefenin ilgi odağından tam olarak uzaklaşmamakla birlikte ruhun kurtuluşu, gelecek dünyadaki hayat, Tanrı-evren arası ilişkiler gibi özü itibariyle dinsel diye adlandırılabilecek problemlerin felsefenin merkezine yerleştiği görülmektedir. Stoacılığın son döneminde açık bir şekilde ortaya çıktığına tanık olduğumuz bu gelişme Yunan felsefesinin son büyük akımı olan Yeni-Platonculuk ve onun en önemli temsilcisi olan Plotinos'ta doruk noktasına ulaşmaktadır.

Plotinos, antik çağ Yunan felsefesinin son büyük temsilcisi, büyük Yunan filozoflarının sonuncusudur. Bir düşünür, çağdaşlarından daha ileride olabilir, ama çağından ileri olamaz. Plotinos da böylece büyük ve orijinal bir düşünür olmakla birlikte, özünde çağının en derin ilgilerini, düşüncelerini seslendiren bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan ötürü onu anlamak için felsefe tarihinde onun da içinde yer aldığı Yeni-Platonculuk diye adlandırılan büyük harekete ve hareketin ortaya çıkmasına neden olan antik çağın son dönemindeki bazı önemli değişmelere ana hatlarıyla temas etmemiz gerekmektedir.

Yeni-Platonculuk yukarıda değinmiş olduğumuz gibi yeni bir terimdir ve Plotinos tarafından başlatılan Platonculuğun özel bir türünü tanımlamak üzere kullanılır. Plotinos'tan önce onun başlatıcısı olduğu kabul edilen bu Yeni-Platoncu akımı hazırlayan bazı filozoflar olduğu gibi ondan sonra da bu akım içinde yer alacak başka bazı filozoflar vardır. Bu ikinciler arasında özellikle Plotinos'un doğrudan öğrencisi olan Porfirios (İS. yaklaşık 232-305), İamblichos (ölümü İS. yaklaşık 326), Proclos (İS. 412-485) önemlidir. Birinci grup içinde ise Plotinos'tan önce yaşamış olan ve Plotinos'un kendisinin bir öğrencisi olmuş olduğu Ammonios Saccas'la birlikte başka bazı filozofları, örneğin Yeni-Pythagorasçılığın en önemli bir temsilcisi olan Numenius, Yahudi Philon, Plutarkhos, Albinus, Celsus, Apuleis, Sur'lu Maximus'u saymamız gerekir.

İSA'DAN SONRA 3. YÜZYILIN ÖZELLİKLERİ

Plotinos İS. 3. yüzyılda yaşamıştır. Bu yüzyıl Roma İmparatorluğu'nun çözülmeye başladığı yüzyıl olarak kabul edilir. Roma İmparatorluğu'nun bu yüzyıldan, hatta bazı tarihçilere göre bir önceki yüzyıldan itibaren başlayan gerilemesi ve yaklaşık bir yüzyıl sonra çöküşü, tarihçilerin büyük bir ilgiyle ele aldıkları ve nedenlerini tartıştıkları konularından biri olagelmiştir. Burada bu tartışmalara girmeden sadece konumuzu ilgilendirdiği ölçüde bu gerileme ve arkasından gelen çöküş sürecinde imparatorluk Roma'sında kendisini gösteren bazı gelişmelere temas edip bu gelişmelerin antik çağ felsefi düşüncesi üzerindeki etkilerine işaret edeceğiz.

Bu gelişmeleri özetle siyasal, ekonomik ve kültürel olarak üç ana başlık altında toplamamız mümkündür. Bunlardan ilki yani siyasal alanda meydana gelen gelişmelerle ilgili olarak şunu söyleyebiliriz: İmparatorluk dönemi Roma'sı (İÖ. 1 - İS. 5. yüzyıllar arası), Osmanlı İmparatorluğu'nun duraklama ve gerileme döneminde olduğu gibi birbirini izleyen büyük, güçlü imparatorların yanında zayıf, iradesiz yöneticilerin varlığına tanıklık eder. Ama duraklama ve gerileme dönemindeki Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi imparatorluk dönemi Roma'sında da önemli olan başa geçen imparatorların kişisel özelliklerinden çok imparatorluğun genel bünyesinde yavaş yavaş ortaya çıkan zayıflama, güçsüzlük emareleri ve bunun bir göstergesi olan siyasal istikrarsızlıktır. Septimus Severus İS. 211'de öldüğünde arkasında iç çekişmelerden uzak, güven ve istikrar içinde bir imparatorluk bıraktığını düşünmüştür. Ama aradan kırk yıl geçmeden imparatorluğun ne kadar zayıf siyasal temeller üzerine dayandığı açık bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Plotinos, Roma'ya 244'te gelir. Ama gelişinden önceki on yılla Roma'daki hayatının ilk beş yılını içine alan on beş yıllık süre içinde yedi imparator birbirlerini izler. Septimus Severus'un kendisi daha önceki 80 yıllık dönem içinde yatağında ölme şansını bulan son imparatordur. Septimus Severus'tan sonraki dönem, bazı iniş çıkışlara rağmen Roma İmparatorluğu'nun bu tarihten itibaren hiçbir zaman tam veya güçlü bir istikrara sahip olmadığını göstermektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme döneminde olduğu gibi Roma'nın siyasi kaderi artık askerlerin, ordu kumandanlarının ihtirasları, entrikaları, güç kavgaları tarafından belirlenmektedir. Öte yandan 3. yüzyıldan itibaren imparatorluğun doğu ve kuzey sınırlarında uğradığı baskı gitgide artacak ve bu, askerlerle onların kumandanlarının Roma'nın siyasal hayatındaki ağırlıklarının daha da artmasına neden olacaktır. İS. 3. yüzyılda doğuda Partların yerini alan genç ve dinamik Sasani İmparatorluğu, Roma için

eskisinden çok daha ciddi bir tehdit oluştururken, kuzeyde barbar kavimlerinin gitgide artan baskısı Roma'yı her geçen yıl biraz daha fazla bunaltacak ve bir süre sonra bağımsız bir devlet olarak ortadan kalkmasına yol açacaktır.

Bu dönemde Roma İmparatorluğu'nun ekonomik alanda da benzeri bir kötüleşmenin, çözülmenin etkisi altına girmeye başladığı görülmektedir. İmparatorluğu tehdit eden dış baskılar, iç savaşlar, isyanlar, siyasal anarşiye doğal afetler, salgın hastalıklar eklenecek, kaybedilen bölgelerin ortaya çıkardığı olumsuzlukların bunlarla birleşmesi ekonomik hayat üzerinde yıkıcı bir etki yapacaktır. Siyasal istikrarın, yasa düzeninin zayıflaması sonucunda kırsal alanda güçlü derebeyler ortaya çıkacak, bunlar yasa dışı bir şekilde devletin topraklarına el koyacak ve büyük servetler biriktireceklerdir. Ancak bu olay, kırsal alanda yaşayan insanların büyük kısmının köylerini, çiftliklerini terk etmelerini doğuracak, bunun sonucunda bir yandan işsiz güçsüz büyük insan kitleleri şehirlere akarken, diğer yandan imparatorluğun geniş topraklari ya hiç işletilmeyecek veya kötü yöntemlerle işletilmeye başlayacaktır. Tarımdaki bu olumsuz gelişmeler sonucunda geliri azalan devlet kırsal kesimde çalışan insanları daha acımasız bir şekilde vergilendirmeye yönelecek, bu ise kırsal kesimden kaçan insanların sayısını daha da arttırarak bu alanların tümüyle boşalmasına yol açacaktır.

Ancak konumuz bakımından asıl önemli gelişme kültürel-entelektüel hayatta ortaya çıkan bir gelişmedir. Bu gelişmeyi, genellikle dönemin bütün felsefi ve dinsel hareketlerinde kendisini gösteren içinde bulunulan duyusal dünyadan kaçış, bir başka dünyaya, öte dünyaya yönelme arzusu olarak adlandırmamız mümkündür. Bu dönem bir endişe ve güvensizlik çağıdır. Milat sıralarına doğru Roma İmparatorluğu'nun, özellikle onun en iyi eğitim görmüş kesimlerini içinde barındıran Doğu Akdeniz bölgesinin insanlarının, içinde yaşadıkları dünya hakkında o zamana kadar görülmemiş kötümser bir bakış açısı içine girdiklerine tanık olmaktayız. Daha önce bir vesileyle işaret ettiğimiz gibi Lucretius'un *Eşyanın Doğası* adlı şiirinde toprağını süren çiftçi artık dünyanın yaşlandığından, toprağın eski bereketine sahip olmadığından yakınmaktadır. Bu bağlamda İS. 1. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan yarı dinsel, yarı felsefi bir akıma mensup Gnostiklerin daha önce gerek Yunan, gerek Roma entelektüel-felsefi dünyasında kendisiyle hiç karşılaşmadığımız bir görüşle; dünyanın kötü bir güç, bilgisiz bir Demiorgos tarafından yaratılmış olduğu, dolayısıyla kötülüğün onun doğasında, yapısında içerilmiş olduğu ana teziyle ortaya çıktıklarını ve etraflarına büyük bir taraftar kitlesini topladıklarını görmekteyiz. Aynı dönemde ortaya çıkan ve büyük bir ilgiyle karşıla-

nan Yeni-Pythagorasçılar da aynı yönde olmak üzere dünyanın özü itibariyle kötü olduğunu ve yapılması gereken şeyin bir an önce ondan kaçmak olduğunu söylemektedirler. Nihayet bu sıralarda gitgide Roma dünyasına daha fazla nüfuz etmeye başlayan Doğu Mısır, Babil, İran, Hint kaynaklı çeşitli dinlerin, örneğin İsis-Osiris ve Mitracılık gibi Sır ve Kurtuluş Dinlerinin de ana tezini ve bu teze bağlı olarak ana çağrılarını şöyle özetleyebiliriz: Dünya kötüdür ve bu dünyada yaşamak acı vericidir. İnsanın ne yapıp edip bir şekilde, kötü olan ve artık sonuna yaklaşan bu dünyadan kaçması gerekir. Bu dinler bu çağrılarını gerçekleştirmek üzere insanın kurtuluşu için gerekli bilgileri içeren bazı tanrısal vahiylere sahip olduklarını iddia ederler. Hıristiyanlık da aynı atmosfer içinde doğmuş ve dünyadan, bu dünyadaki hayatlarından şikâyet eden insanlara İsa'nın kurtarıcılığında yeni bir hayat; göksel bir hayatı vaat eden bir kurtuluş dini olarak ortaya çıkmıştır.

Oysa antik çağ, en azından Yunan dünyasında bundan ne kadar farklı bir ortamda başlamıştı. Yunanlılar, bu arada özellikle Miletliler Akdeniz'in ve Karadeniz'in en uzak köşelerine kadar gitmiş, buralarda yüzlerce koloni kurmuş, sanayi ve ticaretle meşgul olmuş hırslı, yaratıcı insanlardı. Onlar dünyayı tanımak, onu fethetmek istiyorlardı. Atina sitesini oluşturan yurttaşlar o zamanki dünyanın en büyük askeri gücü olan Persleri yenmenin gururuyla dolu, şehirlerini kendi elleriyle kuran ve yöneten, onu tapınaklar, heykellerle süsleyen, uygarlığın ve kültürün hemen her alanında başarılı yaratımlar gerçekleştirmiş insanlardı. Bu dönemde Yunanlıların kendilerine ne kadar güvenli, hayatlarından ne kadar memnun, gelecek hayatla ilgili kaygılarının ne kadar az olduğunu biliyoruz.

Helenistik dönemde Yunanlıların ve daha genel olarak Doğu Akdeniz havzasında yaşayan insanların hayatında ne kadar radikal bir değişiklik meydana geldiğini ve sitenin ortadan kalkmasıyla birlikte ilginin nasıl kozmostan, toplumdan, mutlu olma arzu ve ihtiyacı içinde olan birey insana yöneldiğini görmüştük. Bununla birlikte bu dönemde de filozoflar, son tahlilde insanın kendi gücü ve imkânları ile mutlu olabileceğini ahlâk felsefelerinin ana ilkesi olarak korumaya devam etmişlerdi.

Üzerinde konuştuğumuz bu son dönemde ise antik insanın düşünce ve duygularında bu konuda önemli bir değişikliğin ortaya çıktığına tanık olmaktayız. Bu dönemde insanın gerek kendisini çevreleyen duyusal evrene, gerekse içinde yaşadığı siyasal topluma olan ilgisinin inanılmaz ölçüde azaldığı görülmektedir. Bilim ve edebiyat hemen hemen ölmüştür. Siyasal düşünce tümüyle ortadan kalkmıştır. Bunun bir nedeni, Roma'nın imparatorluk yapısı içinde

özgür düşünceye yer olmamasıysa, bir başka ve asıl önemli nedeni insanların bakış açılarının yukarıda işaret ettiğimiz yönde tümüyle değişmesidir.

Bu değişmenin en önemli göstergesi Helenistik dönemde varlığına tanıklık ettiğimiz insanın birey olarak kendine güveninde, en azından kendi gücü ve imkânları ile kendi mutluluğunu sağlayabileceği inancında ciddi bir aşınmanın ortaya çıkmış olmasıdır. Bu dönemin insanı, bir yandan dünyanın artık sonuna doğru yaklaştığı yönünde genel bir duyguyu paylaşırken diğer yandan kurtuluşunu artık kendisinden, kendi aklından, kendi gücünden, kendi imkân ve çabalarından değil, kendisini kurtaracak bir kurumdan ve bu kurumu temsil eden bir kurtarıcıdan beklemeye yönelmektedir.

Bu kurum ise artık ne siyaset ne site ne toplum ve ne de felsefi bir cemiyet olmayıp, din veya dinsel cemaat olacaktır. Burada söz konusu önder, kılavuz kişi Stoacıların, Epikurosçuların, hatta Septiklerin bilge insanı olmaktan uzaklaşarak Hıristiyanlık için İsa, Mitracılık için Mitra, İsis-Osiris kültünün taraftarları için Serapis olmak üzere din kurucuları, dinsel önderler ve bunların etrafında örgütlenen tarikatler, kiliseler ve dinsel cemaatler olacaktır.

Ancak bu olay, en azından iyi eğitim görmüş aydın çevrelerde eski Yunan akılcılığının tümüyle ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Felsefi alanla ilgili olarak daha doğru olan, bu akılcılığın kendisini bu yeni şartlara uydurması, yeni ve özü itibariyle dinsel olan bu sorunları geleneksel Yunan akılcılığı içinde anlamaya ve onlara eski akılcılığın kavram çerçevesi içinde yeni bir cevap vermeye çalışmasıdır.

Bu akılcı felsefe geleneği içinde yer alan insanlar, eski felsefeye döndüklerine işlerine en fazla yarayabilecek filozof olarak Platon'la Pythagoras'ı ve onların sistemlerini görmüşlerdir. Dönemin modası artık anti-materyalizmdir. Böylece Sokrates öncesi Doğa Filozofları, atomcular, atomcuların Helenistik dönemdeki takipçileri olan Epikuros ve okulu bu dönemde doğal olarak devre dışı kalmıştır. Dönemin ihtiyacı, ruhun kurtuluşunu sağlayabilecek bilgi ve pratiklerdir. Bu ise her türlü doğrunun, bilginin imkânını reddeden Septiklerin de bu dönemin insanına neden çekici gelmediğini açıklar. Aristoteles de felsefesinin bazı özellikleri, örneğin doğa bilimciliğiyle, ruhun ölümden sonraki hayatını inkâr etmesiyle yine devrin ruhuna uygun bir filozof değildir. Bununla birlikte bazı başka noktalarda, örneğin evrene aşkın ve bir düşünce olan Tanrı'sıyla, bu dönemin insanlarına bir ölçüde hitap edebilecek bir durumdadır. Stoacılara gelince onlar da gerek materyalizmleri gerekse kimse tarafından taklit edilemez insan-üstü bilge anlayışları bakımından pek çekici değildir. Ancak onların sistemlerinde yine de kabul edilebile-

cek bazı unsurlar bulunmaktadır. Bunların başında insan ruhları için kabul ettikleri bir tür ölümsüzlük ve evrenin her tarafına nüfuz eden, bütün varlıkları birbirine bağlayan evrensel sempati öğretileri gelmektedir. O halde bu dönemin eski Yunan felsefe geleneğine ait insanları için yapılması gereken şey, esas olarak sistemlerinde en fazla dinsel unsurlar barındıran Pythagoras ve Platon'a dönmek ve onları, uzlaşabilecekleri noktalarda Aristoteles ve Stoacılarla uzlaştırmak, birleştirmek olacaktır. Nitekim de böyle olmuştur ve bu dönemin iki belli başlı akımı Yeni-Pythagorasçılık ve Yeni-Platonculuk olmuş ve bu her iki akım içinde yer alan insanlar onları Aristoteles ve Stoacılardan aldıkları bazı unsurlarla birleştirme yoluna gitmiştir. Bundan bu dönemin bir başka önemli özelliği, felsefe veya felsefi okullar alanında kendini gösteren büyük uzlaştırmacılığı, telifçiliği çıkmıştır.

2

Plotinos ve Yeni-Platonculuğun Kaynakları



"Plotinos Yunan felsefesi tarihinde yeni bir dönemi başlatır. Ancak onun yaptığı, ne bir yeniden canlandırma ne de devrim olarak nitelendirilebilir... Platonculuk MS. 2. yüzyılda ve 3. yüzyılın başlarında çok canlıydı ve kesinlikte basmakalıp veya yüzeysel değildi. Plotinos'un düşüncesi birçok bakımdan öncelleri tarafından açılmış olan doğrultuda ilerler. Bununla birlikte Plotinos, özgün bir felsefi deha, geç Yunan düşüncesi tarihinde Platon ve Aristoteles'le aynı düzeye yerleştirilmesi mümkün tek filozoftur."

A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, 195

PLATON, ARİSTOTELES VE STOACILIKTAN GELEN ETKİLER

Plotinos'un başlıca eseri olan *Enneadlar*'ı boyunca karşılaştığımız genel bir özelliği, onun kendisini yeni bir felsefi sistem ortaya atan bir insan olarak görmemesidir. Plotinos tüm felsefesini, Platon'un bir yorumu, doğru bir yorumu olarak sunmaktadır ve ortaya attığı bütün görüşlerin başlangıçlarını, kaynaklarını Platon'un kendisinde bulmaktadır. Ona göre felsefenin bütün önemli hakikatleri Platon tarafından keşfedilmiştir. Bu nedenle Plotinos, yapması gereken şeyin sadece onları açıklığa kavuşturmaktan ibaret olacağı görüşündedir. Plotinos, Platon'un farklı eserlerinde, örneğin ruhun bedene nasıl indiği, evrenin zaman içinde yaratılmış olup olmadığı, maddenin Tanrı'dan bağımsız bir varlığa sahip olup olmadığı gibi konularda ortaya çıkan farklı görüşlerini çeşitli yöntemlerle birbirleriyle uzlaştırmaya çalışır. Bunun için bazen Aristoteles'in Platon'un 'şifahi öğretisi' dediği şeye başvurur; bazen onları Platon'un, Herakleitos gibi bilmecemsi bir şekilde konuşmasına bağlar. Kimi zaman söz konusu farklılıkları Platon'un bazı yerlerde gerçek görüşlerini, 'uzman olmayanlar tarafından anlaşılmasını önlemek için' kapalı ifadelerle veya efsaneler biçiminde ortaya koyması ile açıklar. Bu arada kendisinin en orijinal kuramı olan üç hipostaz öğretisinin kaynağını da yine Platon'da bulur.

Bununla birlikte Plotinos ve Yeni-Platonculuk Platon'dan çeşitli bakımlardan farklıdır. Plotinos, sisteminde Platon'un ne matematik, ne de politika ile ilgili düşüncelerine yer verir. O, Platon'un ilk dönem yani sokratik diyaloglarındaki ahlâkla ilgili araştırmalarını da önemsemez. Platon'da ilgilen-

diği şey esas olarak onun İdealar kuramı ve *Timaios* diyaloğunda kendini gösterdiği şekilde Tanrı-evren arası ilişkiler konusundaki öğretisidir.

Platon'un İdealar kuramı, bildiğimiz gibi, aynı zamanda iki ihtiyaca cevap verir: İdealar bir yandan tikellerle tümeller arasındaki mantıksal, bilgi kuramsal ilişkiye işaret eder ve tikellerin bilgisinin nasıl mümkün olduğunu gösterirler. Bu, İdealar teorisinin mantıksal cephesini oluşturur. Ancak İdealar aynı zamanda tikellerin ontolojik statülerini açıklar, tikellerin asıl ontolojik gerçekler olan tümellerden nasıl pay aldıklarını gösterirler. Bu ise onun ontolojik-kozmolojik cephesini ifade eder. Plotinos İdeaların özellikle bu ikinci yani ontolojik, kozmolojik işlevleriyle ilgilenir.

Öte yandan Platon'da İdealar veya tümellerin, aynı zamanda duyusal dünyadaki ethik ve estetik ölçütlerin dayanaklarını, kaynaklarını teşkil ettiklerini biliyoruz. Plotinos Platon'un İdealar kuramının bu özelliğine de büyük bir önem verir. *Timaios* diyaloğunun önemi ise bu diyaloğun Plotinos'a esrarengiz tanrısal sanatçının, Demiorgos'un duyusal dünyayı kendisine bakarak şekillendirdiği modeli sağlamış olmasından ileri gelir.

Böylece Plotinos'un Platon'un ne ilk dönemine ait olan sokratik diyaloglarına ne de daha sonraki dönemine ait olmakla birlikte esas olarak siyasal konuları ele alan diğer diyaloglarına, örneğin *Devlet* veya *Yasalar*'ına önem vermeyip, özel olarak Platon'un metafiziğini, ontolojisini, kozmolojisini, psikolojisini içeren orta ve geç dönem diyaloglarına başvurduğu görülmektedir. Bu tutumunun sonucu olarak onun Platon'un külliyatından en fazla üzerinde durduğu eserler *Phaidon, Phaidros, Theaitetos, Şölen, Sofist, Parmenides*'tir. Bu eserler Plotinos'a kendi akılsallar, ruhun ölümsüzlüğü ve kaderi, Aşk aracılığıyla akılsal dünyaya yükseliş öğretilerini ortaya koyma imkânını verir. *Timaios* diyaloğu, Plotinos için duyusal dünyanın Ruh aracılığıyla tanrısal Demiorgos tarafından nasıl meydana getirildiğini açıklaması bakımından özellikle önemlidir. O, Platon'un *Devlet* diyaloğunda da akılsal dünyanın yani İdealar dünyasının bağımsız bir varlığa sahip olmadığı, daha yüksek bir ilkeden, İyi'den çıktığı yönündeki ana öğretisinin temelini bulur.

Daha önce değindiğimiz gibi Plotinos'tan önce de Yunan dünyasının iki büyük filozofu olan Platon ve Aristoteles'i birbirine yaklaştırma yönünde bazı denemeler yapılmıştır. Örneğin Farabi'nin *Platon ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uyuşturulması* adlı ünlü risalesinde bu iki filozofu birbirleriyle uzlaştırmak üzere giriştiği denemenin antik çağda bazı öncüleri olmuştur ve bunların başında bizzat Plotinos'un İskenderiye'de hocası olan Ammonius Saccas gelmektedir. Onun başlıca amacının Platon ve Aristoteles'in görüşleri-

ni birleştirmek olduğu ve bu konuda bazı eserler yazdığı söylenmektedir (İnge, 95). Plotinos'tan sonra Yeni-Platoncu akımın diğer önemli bir temsilcisi olan Porfirios'un da Aristoteles'in Platon'la uzlaşmasını savunmak üzere bir eser kaleme aldığı bilinmektedir (Wallis, 24). Plotinos, böylece birçok konuda Platon'un yanında veya onunla birlikte Aristoteles'in görüşlerine başvurmakta bir sakınca görmez. Bu bağlamda olmak üzere onun birçok ana görüşünü, örneğin Akıl (Nous) anlayışını, varlığı madde-form, kuvve-fiil olarak analizini, ilk madde kavramını ve psikolojisinin bazı unsurlarını kabul eder.

Bununla birlikte Plotinos, Aristoteles'in bazı başka görüşlerini reddetmek ihtiyacını duyar. Örneğin Aristoteles'in kuvve kavramını, Aristoteles'in çoğunlukla benimsediği gibi pasif, 'değişmeyi kabul etme' anlamında değil de aktif, 'güç' anlamında ele alır. Sonra Aristoteles'in mantığında varlığını kabul etmiş olduğu sekiz veya on kategorisini reddeder. Onların akılsal dünyaya uygulanamayacağını savunduğu gibi duyusal dünyayla ilgili olarak da sayılarını azaltarak beşe indirir. Aristoteles'in özellikle ruhun bedenin formu olduğu, dolayısıyla ölümle birlikte bireysel ruhun ortadan kalkacağı görüşüne şiddetle karşı çıkar. Aristoteles'in ahlâk felsefesinde dışsal iyilere verdiği önem Stoacılar için olduğu gibi Plotinos için de kesinlikle kabul edilemez bir şeydir. Bunun yerine o, Helenistik dönem felsefe okullarının genel eğilimini izleyerek mutluluğu ruhun dışsal şeylerden mutlak bağımsızlığında bulur. Son olarak Aristoteles'in teolojisinde en yüksek ilke olarak Tanrı'yı Akıl'a, Kendi Kendini Düşünen Düşünce'ye indirgemesi de Plotinos'a cazip gelmez. Tersine o, Akıl'ın üstünde, Akıl'ın kendisinden çıktığı bir varlığın, Bir'in veya İyi'nin var olması gerektiğini savunur.

Antik çağın kendisinden önceki bu iki büyük filozofundan sonra Plotinos'u en çok etkileyen grup Stoacılardır. Bu etki kendisini en açık biçimde Plotinos'un duyusal dünyayı canlı bir organizma olarak gören vitalist anlayışında gösterir. Bu anlayışın bir başka sonucu Plotinos'da kendisiyle karşılaştığımız duyusal dünyadaki bütün varlıkları birbirine bağlayan evrensel bir sempatinin var olduğu yönündeki Stoa kaynaklı inançtır. Plotinos'un duyusal dünyanın özü itibariyle iyi olduğu ve tanrısal bir inayetin eseri olduğu tezi ve buna bağlı olarak giriştiği büyük Tanrı savunması (teodise) ondaki başka bir önemli Stoacı etkiye işaret eder. Son olarak Plotinos'un ahlâk felsefesi, bilge anlayışı, erdem konusundaki görüşleri de onun Stoacıların bu konudaki görüşlerinden büyük ölçüde etkilenmiş olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte Plotinos iki önemli noktada Stoacılara karşı çıkma ihtiyacını duyar. Bunlardan birincisi Stoacıların Alem Ruhu'nu en yüksek Tan-

rı olarak kabul etmeleri, diğeri Ruh'un kendisini maddi ve uzaysal bir varlık olarak görmeleridir. Plotinos'a göre Stoacılar, Tanrı ve Ruh'u maddenin türleri olarak kabul etmeleriyle duyusal dünya ile tanrısal dünya arasındaki ayrımı ortadan kaldırmışlardır. Bu Plotinos için onların ontolojik olarak daha yüksek, daha mükemmel olan bir şeyi, daha aşağı, daha az mükemmel olan bir şeye tâbi kılmaları anlamına gelmektedir. Plotinos, Stoacıların ahlâk felsefelerini, erdem anlayışlarını büyük ölçüde kabul etmekle birlikte, onların ahlâk felsefelerinde, en yüksek iyiyi duyusal dünyayı idare eden Kader'e itaat etme olarak görmelerine de karşı çıkar. Plotinos'a göre, bunun tersine, ahlâksal mutluluk ancak insanın özü itibariyle kendisine ait olduğu akılsal dünyayı temaşa etmesinden ibaret olabilir.

Plotinos'un düşüncesi üzerinde etkisi olan filozoflar veya akımlar bunlarla sınırlı değildir. Onun zaman bakımından kendisine daha yakın olan bazı başka akımlardan da önemli ölçüde etkilenmiş olduğu görülmektedir. Bunlar arasında bu dönemde ortaya çıktığını gördüğümüz Yeni-Aristotelesçilik, Yeni-Pythagorasçılık ve Geç Dönem Platonculuğu gibi bazı felsefi akımlar olduğu gibi yarı dinsel, yarı felsefi (örneğin Gnostikler) veya tümüyle dinsel diğer bazıları (örneğin Hıristiyanlık) vardır. Bu nedenle bu akımlar hakkında da bilgi vermemiz gerekmektedir.

YENİ-ARİSTOTELESÇİLİK VE AFRODİSYASLI İSKENDER

İsa'dan önce 1. yüzyılda Rodoslu Andronicos'un Aristoteles'in bütün eserlerinin ilk edisyonunu yapmasından sonra Aristoteles'e karşı ilginin bir canlanma yaşadığını görürüz. Bunun sonucu olarak aralarında Adrastus, Aspasius, Aristocles ve Afrodisyaslı İskender'in (Aleksandros) olduğu kimi Aristotelesçilerin Aristoteles'in eserleri üzerine bazı şerhler yazmaya başladıklarını görmekteyiz. Bu şerhçiler arasında özellikle sonuncusu yani Afrodisyaslı İskender gerek Plotinos üzerindeki etkisi gerekse daha genel olarak Aristotelesçiliğin bundan sonraki gelişimi ve özellikle İslâm dünyasındaki tarihi bakımından çok önemlidir.

İskender'in önemli bir yanı Aristoteles'in psikolojisini sistemleştirmiş ve Stoacıların maddi ruh anlayışına bazı eleştiriler yöneltmiş olmasıdır. Onun, ruhun bedenin her tarafına nüfuz eden maddi-uzaysal bir töz olduğu yönündeki Stoacı görüşü eleştirisi Plotinos tarafından da kabul edilecektir.

İskender, varlık kuramında Platon ve Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırmaya çalışır. Platon İdeaları duyusal dünyadaki varlıklara aşkın bir dünyada yer alan bağımsız tözler olarak tanımlamıştı. Aristoteles ise Formların du-

yusal dünyada bulunan varlıkların özlerini, doğalarını teşkil eden içkin şeyler olduklarını ileri sürmüştü. İskender iki tür akılsal arasında ayrım yaparak bu iki görüşü uzlaştırmaya çalışır. O hem duyusal dünyada maddeyle birarada bulunan ve duyusal varlıkların özlerini oluşturan içkin akılsalların yani Formların, hem de duyusal dünyanın üzerinde, kendi başlarına bağımsız tözler olarak var olan aşkın akılsalların yani İdeaların varlığını kabul eder. Aynı zamanda bu iki tür akılsallarla ilgili olarak iki ayrı tür bilginin varlığını savunur. Birincilerin bilgisi ile ilgili olarak duyumdan hayal gücüne, ondan duyusalda bulunan akılsalı soyutlamaya dayanan akıl yürütmeye uzanan Aristotelesçi bilgi kuramını benimser. İskender'e göre, ikincilerin bilgisine erişmenin yolu ise bir tür entelektüel sezgiden geçer. Birincilerin bilgisinde düşünce ile onun nesnesinin ancak düşünme fiilinde ve bu fiil aracılığıyla birbirleriyle birleşmesinin söz konusu olmasına karşılık aşkın akılsalların bilgisinde düşünce veya akıl, konusu olan akılsallarla her zaman birarada bulunur, nesnesini sürekli olarak düşünür, temaşa eder.

İskender bu görüşünden daha sonraki dönemde önem taşıyacak bir başka görüşüne geçer. Buna göre sözünü ettiğimiz aşkın akılsalları kavrayan akıl, insan ruhunun bir parçası olamaz. O, insana dışarıdan gelen bir şey olmalıdır. İskender böylece Aristoteles'in psikolojisinde son derece önemli bir yer tutan, üzerinde çok büyük tartışmaların yapıldığı Faal Akıl'ının bu aşkın akılsalları kavrayan akıl olduğunu söyler ve bu aklı açık bir biçimde Aristoteles'in Tanrı'sına özdeş kılar.

İskender'in Aristoteles'in metafiziği ile psikolojisinde yaptığı bu değişiklikler onu Platon'a yaklaştırır. Bu ise kendi payına Plotinos'a giden yolu hazırlar. Çünkü Aristoteles'in, Tanrı öğretisinde tanrısal düşünceyi, bu düşüncenin nesnesine özdeş kıldığını görmüştük. Eğer Faal Akıl, Tanrı'nın kendisi ise ve eğer tanrısal düşüncede düşünen ve düşünülen bir ve aynı şeyse, nihayet eğer insan aklında ona dışarıdan gelen ve maddeden bağımsız, ona aşkın olan tözler olarak akılsalları bilme yönünde bir yeti varsa, bu, insan aklında tanrısal bir yanın bulunduğu ve onun bu yanıyla veya parçasıyla tanrısal olana katılabileceği, onunla birleşebileceği, O'nun ölümsüzlüğünden ve bilgisinden pay alabileceği anlamına gelir. Bütün bunlar yine Plotinos'un ileride kendi felsefesini oluştururken son derece büyük bir ilgi ve yakınlıkla karşılayacağı tezler olacaktır.

İskender bir başka görüşüyle de Aristoteles'ten ayrılır ve yine Plotinos'a giden yolun hazırlanmasına belli bir katkıda bulunur: Aristoteles'te Tanrı'nın evrene karşı herhangi bir ilgi veya inayetinin söz konusu olmadığını görmüş-

tük. O, sadece kendi kendini düşünmekteydi ve evrenle herhangi bir şekilde ilgilenmediği gibi onun bilgisine de sahip değildi. Buna karşılık İskender, Tanrı'nın evrene karşı belli bir ilgi ve inayetinin varlığını kabul eder. Ancak bu inayet, Platon'da olduğu gibi Tanrı'nın doğrudan doğruya veya kişisel olarak evrenle ilgilenmesi, ona bir düzen vermesi anlamında değildir; doğrudan olmayan bir yolla, tümüyle kendi kendisine dönük olmakla birlikte Tanrı'nın salt varlığıyla veya varoluşuyla evreni 'yönetmesi' anlamındadır. Plotinos da ileride Tanrı'nın evren üzerindeki yönetimini ve inayetini buna benzer bir yönetim ve inayet olarak tanımlama yoluna gidecektir.

İskender, bir başka konuda yine Aristoteles'ten ayrılır ve daha sonra birçok Ortaçağ Hıristiyan ve Müslüman filozofunun Tanrı'nın evren hakkındaki bilgisiyle ilgili olarak benimseyecekleri önemli bir tez ortaya atar. O, Tanrı'nın evren üzerindeki etkisinin göksel cisimleri bir aşk nesnesi olarak harekete geçirme yönünde bir etki olduğu şeklindeki Aristotelesçi görüşü kabul eder, ama Aristoteles'ten farklı olarak buna bir eklemede veya bir düzeltmede bulunur. Buna göre Tanrı'nın kendisi hakkındaki bilgisi, bir aşk nesnesi olarak harekete geçirdiği *evren hakkında da belli bir bilgiyi içerir.* Bununla birlikte İskender'e göre bu bilgi, evren hakkında ancak *genel*, onun ana özellikleriyle ilgili bir bilgidir; evrenin ayrıntıları ile ilgili, onun içinde yer alan tikel, bireysel varlıklara kadar inen bir bilgi değildir.

İleride Hıristiyan ve Müslüman dünya ortaya çıkıp, Aristoteles'in düşüncesi ile tanışınca, Aristoteles'in Tanrı'sının evren hakkındaki bilgisi sorununun büyük bir önem kazanacağı görülecektir. İslâm dünyasında Farabi, bir yandan Aristoteles'in Faal Akıl'ını, On Akıl teorisinde tanrısal taşmanın son kademesi olarak kabul ettiği Onuncu Akıl'a indirgerken, öte yandan Tanrı'nın evren hakkındaki bilgisinin ondaki tikelleri yani bireyleri ve tikel olguları içine almayan genel, tümel bir bilgi olduğu şeklindeki İskender'in bu görüşünü benimseyecektir. Gazali ise Tanrı'nın evren hakkındaki bilgisinin onda yer alan tikel varlıkların, birey insanların ve onların bireysel eylemlerinin, tikel olguların bilgisini içine almadığı yönündeki bu görüşleri nedeniyle Yunan tarzı felsefe geleneği içinde yer alan Farabi ve İbni Sina'yı İslâm'ın temel dogmalarının en önemlilerinden birini inkâr etmekle suçlayacaktır. Geç Hıristiyan Ortaçağ'da Hıristiyanlıkla Aristoteles'i birleştirmek isteyen Aziz Thomas da aynı sorunla karşılacak ve bu sorunu kendi tarzında farklı bir şekilde, yani olumlu bir yönde çözmeye çalışacaktır.

YENİ-PYTHAGORASÇILIK: MODERATUS VE NUMENİUS

Plotinos üzerinde etkide bulunan felsefi akımlar içinde bir diğerinin, yaşadığı dönemden bir süre önce ortaya çıkan ve toplumsal-kültürel olarak büyük bir ilgiyle karşılanan Yeni-Pythagorasçılık olduğu anlaşılmaktadır. Yeni-Pythagorasçılar İsa'dan sonraki ilk iki yüzyılda ortaya çıkmış ve eski-Pythagorasçılığın geleneksel görüşlerine, dönemin daha yoğun ve daha kişisel bir din talebine cevap veren bazı mistik unsurlar eklemişlerdir. Yeni-Pythagorasçılar dönemin genel eğilimine uygun olarak, Pythagorasçılığı Platon, Aristoteles ve Stoacılıkla telif etmeye de çalışmışlardır. Ana görüşleri arasında Platon'un hayatının son döneminde benimsemiş olduğunu gördüğümüz sayı sembolizmi yanında, inancın kaynağı olarak tanrısal bir vahiy üzerinde ısrar ve ruh-beden zıtlığına ilişkin klasik Pythagorasçı tez vardır.

Yeni-Pythagorasçılar, Pythagoras'ın temel zıtlıklar cetveli içinde birinci sütunda yer alan Bir'i (Monad), iyi ve mükemmel olan her şeyin, düzenin ilkesi olarak alıp Tanrı'ya, Ruh'a veya Form'a özdeş kılarlar. Buna karşılık İki (Dyad), onlara göre her kötülüğün kaynağı olan Madde'dir. Onlar arasında Platon ve Aristoteles'i birleştirmeye çalışarak Tanrı'yı aynı zamanda hem evrenin içkin ilkesi hem de onu aşan aşkın bir varlık olarak tanımlayanlar da vardır. Bu bağlamda olmak üzere bazı Yeni-Pythagorasçılar Tanrı'nın Akıl'dan üstün, onu aşan bir ilke olduğunu söylerler ve böylece ortaya attıkları varlıklar hiyerarşisinde birinci yeri Tanrı'ya, ikinci yeri Akıl'a, üçüncü yeri de Ruh'a verirler. Bu ise daha sonra Plotinos'un da bu konudaki ana görüşü olacaktır.

Platon'da olduğu gibi Yeni-Pythagorasçılarda da insan ruhunun ölümsüzlüğü son derecede önemlidir. Bazı Yeni-Pythagorasçıların insan ruhunun doğası gereği ölümsüz olduğunu, dolayısıyla ölümden sonra doğrudan tanrısal dünyaya yükseleceğini kabul etmesine karşılık, bazıları Pythagoras'ın ruhun bu dünyada bir doğuşlar çarkına tabi olduğu ve böylece sürekli olarak bedenden bedene geçtiği (ruh göçü) yönündeki görüşünü devam ettirirler. Ancak Yeni-Pythagorasçıların Plotinos üzerine en önemli etkileri muhtemelen Orfiklerin Tanrı'nın acısına katılma olarak tanımladıkları temaşa (theoria) kavramını entelektüelleştirmeleri olmuştur. Böylece onlarda temaşa ruhun, onu tinsel bir aydınlanmaya götüren en yüksek yetilerinin özgürce kullanımı anlamına gelmiştir. Plotinos Yeni-Pythagorasçıların hem bu ruhun ölümsüzlüğü görüşünü benimseyecek, hem de sözünü ettiğimiz entelektüel temaşa kavramını daha ileriye götürerek onu evrendeki *tek etkinlik, tek yaratıcı eylem* haline dönüştürecektir.

Yeni-Pythagorasçı akım içinde yer alan iki önemli sima, Gades'li Moderatus ile Apamea'lı Numenius'tur. Bazı felsefe tarihçileri Numenius'un Yeni-Pythagorasçılıktan çok geç dönem Platoncuları içinde zikredilmesi gerektiği görüşünü savunmaktadırlar. Ne olursa olsun bu iki filozofun görüşlerinin Plotinos'unkilerle büyük bir benzerlik gösterdiği görülmektedir. Bu görüş benzerliğine dayanılarak Plotinos kendi zamanında bazıları tarafından Numenius'un görüşlerini aşırmakla suçlanmış ve bu suçlamadan kendisini aklamak üzere önde gelen öğrencilerinden biri olan Amelius'a üstadın yani Plotinos'un görüşlerinin Numenius'unkilerden farklılığını ve özgünlüğünü ortaya koymak üzere bir eser yazma görevi verilmiştir.

Moderatus, Platon ve Aristoteles'i basit olarak Pythagoras'ın öğrencileri kabul eder ve onların bütün önemli tezlerini Pythagoras'tan aldıklarını savunur. Ancak ona göre bu tezler Pythagoras'ın asıl büyük veya önemli tezleri değildir: Bu filozoflar, Pythagoras'tan ancak bazı yüzeysel ve kolay anlaşılabilir tezler aldıkları ve üstelik bunları da doğru bir biçimde ortaya koymadıkları için Pythagoras hakkında olumsuz bir kanaat uyandırarak, Pythagorasçılığın ortadan kalkmasına neden olmuşlardır. O halde Pythagoras'ın asıl önemli ve derin tezlerini yeniden canlandırmak gerekir. Böylece Moderatus kendisini Pythagoras'ın gerçek öğrencisi olarak takdim eder ve onun görüşlerini yeniden canlandırmak iddiasıyla ortaya çıkar.

Moderatus'a atfedilen bir pasajda Plotinos'un tüm metafiziğinin ana hatlarıyla ortaya konduğu görülmektedir. Buna göre her şeyin üzerinde bir Bir vardır. Bu Bir, her türlü varlık ve özün üzerinde olan bir şeydir. Bu Bir'in ardından gerçek anlamda var ve akılsal olan bir ikinci Bir gelir. Bu ikinci Bir ise İdealardır. Bu ikinci Bir'i hem birinci Bir'den, hem de ikinci Bir'den yani İdealardan pay alan bir üçüncü Bir takip eder. Bu, ruhsal varlıktır veya Ruh'tur. Nihayet bu sonuncuyu duyusal dünya izler. Duyusal dünya ilk Bir'den veya İdealardan pay almaz; Bir'in ve İdeaların duyusal varlıkların maddesinde yansıması sonucu düzenli dünya veya kozmos olarak varlığa gelir.

Peki bu duyusalların maddesi nedir veya o nasıl bir varlığa sahiptir? Porfirios'un yaptığı açıklamaya göre, Moderatus maddenin kendisini de İdealardan türetmiştir. Ancak o her türlü oran ve belirlemelerden yoksun olması bakımından İdealardır. Başka deyişle madde, Akıl'ın her türlü oran ve akılsallıklardan yoksun olarak kendini saf bir nicelik olarak ortaya koyma biçimidir. Böylece o, hiçbir biçim almamış, hiçbir belirlemeye sahip olmayan, ama bunları yani biçim, form, ayrım, nicelik vs.'yi alması, kazanması mümkün olan şeydir. O, Platon'un boş kabı, uzamıdır; Pythagoras'ın veya Pytha-

gorasçıların yoksunluk, dağılma diye adlandırdıkları ve bundan dolayı kötülüğün ilkesi olduğunu söyledikleri şeydir.

Moderatus'un bu kuramının Plotinos'un metafiziğinin ana şemasıyla büyük bir benzerlik gösterdiği görülmektedir. Burada Plotinus'un metafiziğinin bütün ana tezleri: üç tinsel veya akılsal hipostaz, varlığın üzerinde olan Bir, asıl anlamında varlık dünyasını teşkil eden akılsallar veya İdealar, akılsal dünyanın bir yansıması olarak duyusal dünya, bu dünyanın tözünü meydana getiren hiçbir belirleme almamış bir uzam veya yayılım, nicelik olarak madde vs. açık bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Yeni-Pythagorasçılığın ikinci önemli ismi olan Numenius da aynı yolda ilerlemektedir. Onun en önemli yanlarından biri Platon ve Pythagoras'ın felsefeleri içine Doğu halklarının yani Hintlilerin (Brahmanlar), İranlıların (Zerdüştçüler), Mısırlıların geleneksel hikmetini sokmak istemesi ve bu arada Yahudiliğe, daha doğrusu *Eski Ahit*'teki öğretilere de büyük bir ilgi duymasıdır. Bu yaklaşım tarzı, onun dinle felsefe arasında bir uzlaştırma yapmaya çalışan ilk düşünürler arasında yer alması sonucunu doğurur. Numenius bu bağlamda Platon'un 'Yunanca konuşan bir Musa' olduğu şeklindeki ünlü sözüyle bilinir. Bununla birlikte onun bu sözünü, Musa'yı Platon'dan veya *Eski Ahit*'in öğretilerini felsefeden daha üstün tuttuğu değil de, sadece onların ileride Platon ve felsefe tarafından dile getirilen doğruları önceden sezdikleri veya bir şekilde ifade ettiklerini düşündüğü anlamında yorumlamamız gerekir.

Daha dar anlamda felsefi görüşlerine gelince, Numenius aynı zamanda İyi, İlk Akıl veya Varlık diye adlandırdığı bir En Yüksek Tanrı'nın varlığını kabul eder. Bu Tanrı'nın yanında kelimenin Platoncu anlamında İdealara karşılık olan ve ikinci akıl veya Demiorgos olarak adlandırdığı ikinci bir tanrının var olduğunu ileri sürer. Numenius'a göre, bu ikinci tanrının ikili bir doğası vardır: o bir yandan İlk Akıl'ı veya akılsalları temaşa eder, öbür yandan bu akılsallara bakarak görünen, duyusal dünyayı yaratır ve onu yönetir. Böylece Numenius'ta bu iki tanrı arasındaki farkın, ilkinin yani En Yüksek Tanrı veya Bir olarak adlandırdığı varlığın kendi üzerine dönük olmasına karşılık ikincinin duyusal dünyayı meydana getiren varlık yani bir Demiorgos olmasından ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bu ise Numenius'un bu iki tanrı arasında hükmettikleri varlık alanları bakımından bir ayrım yaptığı anlamına gelmektedir. Buna göre birinci tanrının yani Bir'in *varlık* alanını yönetmesine karşılık, *oluş* dünyasını yöneten ve böylece bu dünyaya ve onunla ilgili işlere gereğinden fazla dikkat göstererek ona düşme tehlikesi gösteren, ikinci tanrı, Demiorgos'tur.

Numenius'un bu görüşüyle 'ikinci tanrı' dediği Demiorgos'u, ileride Plotinos'un da yapacağı gibi, Tanrı'dan veya Bir'den ayırmış olduğu anlaşılmaktadır. Numenius'un zaman zaman İlk Tanrı'nın 'varlığın üzerinde' bir şey olduğu yönünde bir dil kullandığı da görülmektedir ki bu onunla Plotinos arasındaki bir başka önemli benzerliği teşkil etmektedir. Ancak Numenius'un İlk Tanrı'yı bir Akıl olarak kabul edecek, ileride Plotinos'un kesinlikle karşı çıkacağı bir görüş olacaktır. Öte yandan Plotinos duyusal dünyayı meydana getiren varlığın Akıl olduğunu kabul edecek; ancak Numenius'tan farklı olarak Akıl'ın Akıl olarak duyusal dünyadan sorumlu olduğu ve böylece ona gereğinden fazla ilgi göstererek duyusal dünyaya düşme tehlikesi içinde bulunduğu yönündeki Numeniusçu görüşü kesinlikle reddetme ihtiyacını duyacaktır. Plotinos, duyusal dünyanın meydana getirilmesinden sorumlu olan varlığın Akıl'ın altında yer alan üçüncü bir varlık, Ruh olduğunu ileri sürecek ve İdealara veya akılsallara bakarak duyusal dünyayı meydana getiren şeyin bu Ruh olduğunu savunacaktır. Başka deyişle Numenius'un Akıl'la Ruh arasında bir ayrım yapmayıp, onların her ikisini de ikinci tanrının iki görüntüsüne veya cephesine indirgemesine karşı çıkarak, onları özenle birbirlerinden ayıracak ve duyusal dünyaya inme veya düşme tehlikesiyle karşı karşıya bulunan varlığın Akıl değil, Ruh olduğunu ileri sürecektir.

Numenius'la Plotinos'u birbirinden ayıran bir başka önemli farklılık onların madde ile onun üzerinde bulunduğunu kabul ettikleri şey (Numenius'a göre ikinci tanrı veya Akıl, Plotinos'a göre Ruh) arasındaki ilişkiler konusundaki görüşlerinde yatmaktadır. Maddeyi Pythagorasçı terminolojiye uygun olarak Tanrı'yı ifade eden Bir'in karşısında, Belirsiz İki olarak tanımlayan Numenius, aşağının yukarı yani Madde'nin Akıl üzerinde belli bir etkisinin olabileceğini kabul eder. Buna karşılık Plotinos böyle bir etkiyi kesinlikle reddedecektir. İleride duyum kuramında geniş olarak üzerinde duracağımız gibi Plotinos'a göre, Ruh'un maddeden herhangi bir şekilde etkilenmesi mümkün değildir; Ruh, sadece maddede yani bedende meydana gelen etkilenimi *fark eder*. Bundan dolayı duyum bedenin değil, ancak ruhun bir etkinliği olarak ele alınabilir.

Bununla birlikte Numenius'un bir başka ana görüşünün Plotinos üzerinde önemli bir etkisinin olduğu kabul edilebilir: Numenius, duyusal dünyayı veya kozmosu meydana getiren ikinci tanrının bu etkinliğini 'kendisinde hiçbir eksiklik meydana getirmeyen bir varlık verme' olarak nitelendirir ve bu etkinlikle ilgili olarak bir başka şeyi ışığıyla aydınlatan meşale veya bir öğrencisine bilgisini aktaran öğretmen örneklerini verir: Etrafında bulunan bir cis-

mi aydınlatan bir meşale ona ışık vermekle kendi aydınlığından bir şey kaybetmediği gibi, bir öğrencisine bilgisini aktaran öğretmen de bundan dolayı sahip olduğu bilgisinden herhangi bir şeyi yitirmez. Plotinos Tanrı'nın veya Bir'in taşması ve kendisinden sonra gelenleri meydana getirmesiyle ilgili olarak bu ışık veren cisim (genellikle Güneş) örneğini sık sık kullandığı gibi, Bir'in başka varlıkları meydana getirmek üzere taşmasının O'nun tözünde herhangi bir eksiklik meydana getirmediği görüşünü de önemle vurgular.

Son olarak ruhun bedene kavuşması ve ruh göçü anlayışları bakımından da Numenius'la Plotinos arasında bazı benzerlikler ve farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Numenius'un bu olayın sorumlusu olarak ikinci aklın ikinci görüntüsünü görüp bunu bir kötülük olarak mahkûm etmesine karşılık Plotinos, Alem Ruhu'nun duyusal dünyayı meydana getirmesini özü itibariyle bir iyilik olarak kabul eder. Bu olaydan sorumlu olanın akılsal dünyayı temaşa etmekten hiçbir zaman kesilmesi söz konusu olmayan Ruh'un yukarı kısmı değil, aşağı kısmı olduğunu savunur ve böylece Ruh'un Ruh olarak düşmesinin söz konusu olamayacağını belirtir.

GEÇ DÖNEM PLATONCULUĞU: PHİLON, PLUTARKHOS, ALBİNUS, APULEİUS, ATTİCUS, CELSUS, SUR'LU MAXİMUS VE AMMONİUS SACCAS

Platon'dan sonra Akademi'nin birbirinden farklı çeşitli dönemlerden geçtiğini biliyoruz. Bunlardan ilki olan ve Speusippos, Ksenokrates ve Polema gibi isimlerin temsil ettiği Eski Akademi döneminde, Platon'un son döneminde ortaya attığı İdeaları Pythagorasçı yönde matematiksel varlıklar olarak yorumlama eğiliminin ön plana geçmiş olduğunu belirtmiştik. Arkesilaos'la başlayan Orta veya Yeni Akademi döneminde ise Platonculuğun nasıl önemli bir değişim geçirerek şüpheciliğin merkezi haline geldiğini görmüştük. Bundan da sonra gelen ve Askalon'lu Antiokhos'la (İÖ. yakl. 130-68) başlayan Geç Orta Dönem veya Geç Dönem Platonculuğu diye adlandırılan dönemde ise Akademi'de yine bir değişikliğin ortaya çıktığını ve yeniden dogmatizme, ancak bu kez eklektik bir dogmatizme dönüldüğünü biliyoruz.

Bu son dönem Platonculuğunun ilk ana özelliği, aynı döneme ait diğer okullarda da varlığını gördüğümüz bir tarzda eklektik olması ve Platon'u Aristoteles ve Stoacılıkla birleştirmesidir. İkinci önemli özelliği ise Stoacılık ve Yeni-Pythagorasçılık gibi çağın dinsel talepleri ve kaygılarının derin etkisi altında bulunmasıdır. Bu dönem Platonculuğu, esas olarak Platon'un *Timaios* diyaloğundan hareket eder ve diyalogda ortaya atılmış olan evren tasavvuru-

nu geliştirmeye çalışır. Bu dönemin önemli temsilcileri Yahudi Philon, Plutarkhos, Albinus, Apuleius, Atticus, Celsus, Sur'lu Maximus ve Plotinos'un kendi hocası olup kendisinden daha önce söz ettiğimiz Ammonius Saccas'tır.

Yahudi Philon (veya İskenderiyeli Philon) İÖ. yaklaşık 25 - İS. 45 yılları arasında yaşamış ve *Eski Ahit*'in teolojisiyle Yunan felsefe geleneğini uzlaştırmaya çalışmış bir filozoftur. Philon'un ana tezi Yahudi kutsal metinleri ile Yunan felsefesinin aslında bir ve aynı hakikati ifade ettikleridir. Böylece Numenius için olduğu gibi Philon için de Musa ilk filozoftur ve başta Platon olmak üzere bütün gerçek Yunan filozofları onun öğrencileri olmuşlardır. Bu filozoflar adını anmaksızın birçok konuda Musa'nın görüşlerini devam ettirmişlerdir.

Philon bu tezini kanıtlamak üzere *Eski Ahit*'in çeşitli temaları ile Yunan felsefesinin, özellikle Platon'un aynı konulardaki görüşleri arasında bazı karşılaştırmalar yapar. Bu karşılaştırmada gerekli gördüğü noktalarda *Eski Ahit*'i alegorik olarak yorumlamada tereddüt göstermez. Ancak bu onun Yunan felsefe geleneğini Yahudilikten daha üstün tuttuğu anlamına gelmez. Tersine ona göre vahyedilmiş din, bir bakıma felsefeden fazla bir şeydir. Onlar arasındaki ortaklığı meydana getiren şey; her ikisinin yani Musa'nın Yasası ile Yunan felsefesinin doğrularının bir ve aynı kaynağa yani Tanrı'ya dayanması ve insanın, tanrısal aklın veya Logos'un imgesine göre yaratılmış olmasından ötürü zaman ve uzayın ötesinde bulunan gerçeklerin bilgisi veya keşfiyle ilgili olarak belli bir kapasiteye sahip olmasıdır. Böylece Tanrı'nın Musa'nın ağzından veya onun aracılığıyla insanlara söylediği veya ilettiği şeyle yani dinsel vahiyle; insanın tanrısal akıldan pay alan bir varlık olarak kendi gücüyle keşfettiği şey yani felsefe arasında özsel bir benzerlik, ortaklık vardır.

Philon'un gerek bu ana tezinden hareketle felsefe ile din arasında uzlaştırma sağlama konusundaki girişimi gerekse bu uzlaştırmayı sağlamak üzere kutsal metinleri alegorik olarak yorumlama yöntemi, daha sonra bazı Hıristiyan (örneğin Aziz Augustinus) ve Müslüman (örneğin Farabi, İbni Rüşd) filozoflar tarafından devam ettirilecektir.

Philon'un teknik anlamda felsefi görüşlerine gelince, ona göre Tanrı, *Eski Ahit*'in belirttiği gibi aşkın, kişisel bir varlıktır; ama o, aynı zamanda, Platon'un ve Pythagorasçıların belirttikleri gibi saf, madde-dışı, hareketsiz, kendi kendine yeten bir akıl, her türlü çokluğun kaynağı ve ötesinde olan Bir'dir. Bu Tanrı veya Bir, değişmez, sonsuz, kendi kendine yeten bir varlıktır ve ana özelliği iyi, cömert olmasıdır. Nitekim evren, varlığını Bir'in veya Tanrı'nın bu cömertliğine, iyilikseverliğine borçludur: Tanrı biçimsiz ve kao-

tik maddeye kendi Akıl'ını, Logos'unu empoze ederek yani ona düzen ve akılsallık kazandırarak evreni meydana getirmiştir. Böylece evren Tanrı'nın iradesinin ürünü olarak, ama fiziksel değil, tümüyle *entelektüel, akılsal* bir yolla varlığa gelmiştir.

Philon'da evrenin ikili bir varlığının söz konusu olduğu görülmektedir. Evren önce Tanrı'da bir İdealar dünyası, Akıl veya Logos olarak varlığa sahiptir; daha sonra bu düşünceler fiziksel evren olarak gerçekleştiğinde ayrı fiziksel-duyusal bir varlık kazanmıştır. Philon bu görüşüyle Platon'un İdealarını Yahudi ve Hıristiyanların Tanrı'sının düşüncelerine özdeş kılan ilk filozof olarak karşımıza çıkar (İleride Farabi'nin İdeaların veya Aristoteles'in Formlarının bu ikili varlığını kabul ettiğini, ancak onlara bir üçüncü varlık tarzını ilave ettiğini göreceğiz. Farabi bu üçüncü varlık tarzından, onların aynı zamanda insan zihninde *kavramlar* olarak var olma biçimlerini anlayacaktır).

Philon böylece, Platon gibi, fiziksel evrenin tümüyle akılsal olan bir evrenin kopyası olduğunu kabul eder. Öte yandan yine Platon'un *Timaios*'taki görüşünü izleyerek veya bu görüşün *Eski Ahit*'teki yaratım kavramıyla uzlaştığını düşünerek evrenin *zaman içinde varlığa geldiğini* savunur. Ona göre yaratım olayında var olan bütün madde kullanılmıştır. Dolayısıyla içinde yaşadığımız evren tektir. Philon'a göre, zaman içinde meydana gelmiş veya yaratılmış olması, evrenin aynı zamanda ortadan kalkmak zorunda olduğu anlamına gelmez. Platon gibi Musa da evrenin yaratılmış olmakla birlikte Tanrı'nın isteği sonucu ebedi olmasının mümkün olduğunu savunmaktadır. Böylelikle Philon, bir kez yaratıldıktan, varlığa getirildikten sonra evrenin ebedi olarak varlığını korumaya devam edeceği görüşünü savunanlar grubu içinde yer alır.

Philon, felsefi düşüncelerinin önemli bir kısmını Tanrı veya tanrısal Akıl ile geri kalan varlıklar arasındaki ilişkileri açıklamaya ayırır. Tanrı bir Akıl'dır. Tanrısal akıl 'İdeaların İdeası'dır, 'yaratılmamış Baba'nın yaratılmış ilk oğlu'dur, 'ikinci tanrı'dır, 'yaratılışın modeli ve aracısı'dır vb. Peki Tanrı'nın kendisi veya tanrısal Akıl duyusal dünya ile nasıl bir ilişki, doğrudan temas içinde olabilir? Philon, her bakımdan aşkın olan yaratıcı Tanrı ile yaratılmış duyusal, maddi varlıklar arasındaki derin uçurumu kapatmak üzere bazı aracı varlıkları kabul etme ihtiyacı duyar. Ona göre bu aracı varlıklar, Yahudilerin 'melekler', Yunanlıların 'daimonlar' diye adlandırdıkları varlıklardır (Farabi ve İbni Sina ise bu aracı varlıklar olarak Tanrı ile duyusal evren arasında yer alan On Akıl'ı kabul edecektir).

Philon evrendeki kötünün varlığını da bu aracı varlıklara bağlar. Ona göre *Eski Ahit*'in 'Yaratılış' kitabı Tanrı'nın insanı yaratırken kendisine bağlı bazı daha alt güçlerden yardım almış olduğunu göstermektedir ve Platon'un *Timaios*'ta söylediği gibi insanın ölümlü yanını meydana getiren şey, bu güçlerdir. Böylece evrendeki kötünün varlığını açıklayan şey, Tanrı'dan aşağıda bulunan sözü edilen güçlerin, meleklerin yaratım olayına katılmaları olgusudur. Philon'un bu görüşü evrenin kötü bir tanrının eseri olduğunu ileri süren Gnostikleri hatırlatır, ama Philon'un kendisi bir gnostik değildir.

Ahlâk ve mutluluk konusunda ise Philon, daha dar bir tarzda Platon'un izinden gider. Onun gibi insanda ruh ve beden veya akılsal olanla duyusal olan arasında kategorik bir ayrım yapar. *Eski Ahit*, insanın Tanrı'nın imgesine göre yaratıldığını söylemektedir. Platon da *Theaitetos*'ta ahlâkın temel amacının Tanrı'ya benzemek olduğunu savunmuştur. Böylece Philon'a göre insanın kurtuluşu ve mutluluğu, onun Tanrı'ya benzemek üzere kendisini duyusal olana bağlayan bağların etkisinden kurtarmasından geçer.

Philon'un insana en büyük amaç ve mutluluk olarak teklif ettiği şey, 'Tanrı'yı görme'dir. Tanrı'yı görmek, aynı zamanda 'O'nun tarafından görülmek', Tanrı'yla yakınlaşmak, aynı zamanda 'Tanrı tarafından O'nun Kendisine doğru çekilmek' demektir. Bu görme olayında insan zihni tam bir sessizlik, sükûnet ve huzur içinde bulunur; Tanrı'nın değişmez varlığını temaşa etmekten, seyretmekten entelektüel bir sevinç duyar. Öte yandan bu görme, Platon'un *Devlet*'te dediği gibi, insan ruhunun gözünü kamaştıran bir görme olacaktır. Böylece Platon'un *Phaidros*'ta dediği gibi Tanrı'nın ancak zihin tarafından kavranabileceğini söylemek doğrudur, ama buna aynı zamanda O'nun özü itibariyle bilinemez olduğunu eklemek gerekir: Tanrı hakkında pozitif bir ifadede bulunamayız; O'nun *olduğunu* söyleyebiliriz ama *ne olduğunu* söyleyemeyiz.

Philon'un Tanrı hakkındaki bu sözleri, Tanrı'nın bilgisi ile ilgili olarak önerdiği bu model daha sonra aynı konularda Plotinos'un ileri süreceği şeylerle büyük benzerlik göstermektedir. Plotinos da Tanrı'nın var olduğunun söylenebileceği, ama ne olduğunun söylenemeyeceğini kabul edecek ve Philon gibi O'nu pozitif sıfatlarla tanımlamaktan kaçınacaktır. Plotinos'un Tanrı'nın mistik bilgisi veya Bir'le mistik birleşmede insan ruhunun veya aklın içinde bulunacağı durumu tasviri de Philon'un burada yaptığı tasvire benzemektedir. Plotinos için de bu birleşmede ruh tam bir sessizlik, sükûnet veya huzur içinde Bir'i seyredecek ve bundan yine tümüyle zihinsel, entelektüel olarak nitelendirilmesi gereken bir sevinç, mutluluk duyacaktır.

Philon'dan kısa bir süre sonra (İS. yaklaşık 50-120) yaşamış olan Plutarkhos da Geç Dönem Platoncuları içinde yer alır. Onun bir Yunan, bir de Roma kahramanını alıp hayatlarını anlattığı *Paralel Hayatlar* adlı eseri çok ünlüdür. Plutarkhos'un bundan başka Stoacılar ve Epikurosçulara karşı kitapları, ileride İbni Rüşd'ün Aristoteles'e karşı duyduğu hayranlığını ifade etmek için kullanacağı saygı dolu sözlerin benzerlerini kendisi için sarfettiği Platon üzerine şerhleri vardır.

Plutarkhos da Philon gibi insan hayatının en büyük amacının, Tanrı'ya benzemek olduğu şeklindeki Platoncu ethik düşünceyi paylaşır. Philon gibi dinsel vahiylerin imkânına ve doğruluğuna inanır ve yine onun gibi felsefe ile dinler arasında önemli benzerlik bulur. Plutarkhos için dinlerin felsefeden farkı, onların filozofların peşinden koştukları doğruyu, felsefeden farklı tarzda ifade etmeleridir.

Plutarkhos bütün dinlerin aslında aynı Tanrı'ya, ama farklı adlar altında taptıklarını ileri sürer ve Philon'un *Eski Ahit*'le ilgili olarak benimsediği yöntemi izleyerek çağının popüler dinlerinin inançlarını alegorik olarak yorumlamaya yönelir. *İsis ve Osiris Üzerine* adlı eserinde, Mısır efsaneleri ve kültlerinde Platon'un felsefesinin ana tezlerini dinsel bir kılık altında ifade edilmiş olarak bulur. Ona göre Mısırlıların Osiris'i iyi ilkeyi, Tryphon'u kötü ilkeyi, İsis ise ne iyi, ne kötü olan, ancak İyi'ye karşı doğal bir eğilime ve sevgiye sahip olan maddeyi temsil eder.

Plutarkhos'un aklın değeri konusunda, Numenius ve Philon'dan daha şüpheci olduğu görülmektedir. Daha sonra bazı Yeni-Platoncuların, örneğin İamblichos'un da savunacaklarını göreceğimiz bir görüşü ortaya atarak aşkın olan Tanrı'ya ulaşmanın yolunun, akıldan değil, Sır Dinlerinin mensuplarına vaad ettikleri Tanrı'yla birleşme, O'nun tarafından bir tür aydınlatılmaya (illumination) benzeyen araçsız, mistik bir sezgiden geçtiğini söyler.

Plutarkhos Tanrı'yı geri kalan her şeyin üzerine yükselterek O'nun gerçekten var ve gerçekten bir olan tek varlık olduğunu ifade eder. Buna karşılık geri kalan şeyler varlıktan çok oluş içindedirler ve bir olmaktan ziyade çokturlar. Tanrı ise her türlü başkalıktan korunmuş, basit varlıktır.

Plutarkhos bir başka konuda da Philon'u izleyerek, saf ve aşkın olan Tanrı ile madde arasındaki uçurumu kapatmak için bazı aracı varlıklar kabul eder. Bunlar yıldız-tanrılar ve daimonlardır. Ona göre bu 'daimonlar'dan bazısı iyi olup Tanrı'ya yakındır, ancak başka bazıları, aşağı dünyaya, madde dünyasına yakın olanlar, kötüdürler. Böylece Plutarkhos evrendeki kötünün varlığını açıklama konusunda gerek Platon'dan gerekse diğer bütün Yunanlı

düşünürlerden ayrılır. Ona göre dünyadaki kötülüklerden Tanrı'yı sorumlu tutmak, Tanrı kavramının kendisine aykırıdır. Öte yandan onların kaynağı Platon'un ileri sürdüğü gibi maddenin kendisi de olamaz, çünkü madde hiçbir özelliği olmayan, belirsiz bir şeydir. O halde kötünün kaynağı pozitif, etkin bir kuvvet olarak bir başka tinsel güç olmalıdır.

Plutarkhos evrendeki iyinin ilkesi olan bir alem ruhunun karşısına ondaki kötülüğün kaynağı olarak kötü bir alem ruhunun varlığını koyma gereğini duyar. Öte yandan evrenin kendisinde gördüğü bu ikiliğin benzerini bireysel insan ruhunda da bulur. İnsan ruhu da, Plutarkhos için birbirine tamamen zıt olan iki kısımdan meydana gelir. Bu görüşünün doğal bir sonucu olarak Plutarkhos ruhumuzun iyi parçasını bize 'dışarıdan', 'yukarıdan' gelen bir varlık, bir 'daimon' olarak kabul eder ve bu varlığı Akıl (Nous) olarak adlandırır. Ona göre ruhumuzun bize ait parçası olan kısmının ölümlü olmasına karşılık, bizim bir parçamız olmayan aklımız ölümsüzdür.

Plutarkhos, Akıl'ı Ruh'tan kategorik bir tarzda ayırmasına paralel olarak onun her zaman bedenin dışında bulunduğu görüşünü savunur. Plotinos onun bu görüşünü doğru bir görüş olarak kabul edeceği gibi, Plutarkhos'un ruh-beden ikiliği, ruh göçü anlayışını da benimseyecektir.

Plutarkhos'la aynı yüzyılda (İS. 2. yüzyıl) yaşamış ve İzmir'de öğretimde bulunmuş olan Albinus, Plutarkhos'unkinden oldukça farklı bir Yeni-Platonculuğu temsil eder. Plutarkhos, Aristoteles'e sempatiyle yaklaşmış ve onun görüşlerini özgür bir şekilde kullanmış, fakat Stoacılığa kesin bir şekilde karşı çıkmış bir yazardır. Albinus ise tümüyle eklektik bir Platoncudur. O, hem Aristoteles'ten daha fazla yararlanır, hem de bazı Stoacı öğretileri benimsemekte bir sakınca görmez. Bu bağlamda Aristoteles'i bir Platoncu olarak kabul ettiği gibi Stoacılığı da Platonculuğun bir uzantısı olarak görür. Bu tutumun sonucunu, Platon üzerine yazdığı şerhlerinde büyük ölçüde Aristoteteles'e ve Stoacılara dayanmasında görebiliriz.

Albinus üç ana ilkenin varlığını kabul eder. Bunlar Tanrı, Akıl ve Ruh'tur. Tanrı veya Albinus'un kendi deyimiyle 'İlk Tanrı' (protos theos), evrenin yaratıcısıdır, ancak o bunu doğrudan bir şekilde yapmamıştır; başka bir ifadeyle Tanrı, evrenin *fail nedeni* değildir. Evreni meydana getiren şey, ikinci ana ilke olan Akıl veya Nous'tur. Evren, Nous'un Tanrı'nın düşüncelerini düşünmesi sonucu meydana gelmiştir. Böylece Albinus'un Tanrı'sında Platon'un İdeaları, Demiorgos'u ile Aristoteles'in Kendi Kendisini Düşünen Tanrı'sının biraraya geldiği görülür. Kendisi hareketsiz olup evreni bir fail neden olarak meydana getirmeyen bu Tanrı'nın Aristoteles'in Tanrı'sıyla ben-

zerliği açıktır. Ancak Albinus'ta farklı veya yeni olan şey, onun bu Tanrı'nın zihnine aynı zamanda Platon'un İdealarını yerleştirmesi ve Aklı veya Nous'u, bu İdeaları düşünmek suretiyle evreni varlığa getiren ilke kılmasıdır. Plotinos ileride Albinus'un hem bu üç ilkeden meydana gelen varlık dizisini hem de evrenin Nous'un Tanrı'yı düşünmesi veya temaşa etmesi sonucu meydana geldiği görüşünü kabul edecektir.

Diğer yandan Albinus, 'İlk Tanrı'dan söz ederken de negatif bir dil kullanır ve O'nun, aşkın bir varlık olduğu için herhangi bir olumlu sıfatla nitelendirilemeyeceğini söyler. Onun bu Tanrı anlayışının da Aristoteles'in Tanrı'sından çok Plotinos'un ilk hipostazı olan Bir'ine yakın olduğu görülür. Bu vesileyle Albinus yine Plotinos'u önceleyerek Tanrı'nın İyi'den pay alması anlamında bir İyi olarak bile adlandırılamayacağını savunur.

Plutarkhos'un, Platon'un *Timaios*'unda ortaya attığı evrenin meydana geliş sürecini tümüyle zamanda bir meydana geliş olarak yorumlamasına ve yukarıda değindiğimiz gibi evrendeki kötülüğün varlığını maddeye değil de kötü bir ruha izafe etmesine karşılık, Albinus evrenin zamanda meydana geldiği yönündeki görüşü reddeder. Platon'un bu konudaki görüşüyle, yalnızca 'evrenin kendisinden daha yukarıda bulunan bir nedenin eseri olduğu'nu kastetmiş olduğunu savunur. Bu yorum da ileride Plotinos'un evrenin veya maddenin ezeli olarak Tanrı'dan çıkmış olduğu yönündeki görüşünün öncüsü kendini göstermektedir.

Maddenin 'ahlâki' özelliğine gelince, Albinus bu konuda herhangi bir görüş ileri sürmez. Ancak onun tümüyle niteliksiz bir şey olduğu, dolayısıyla maddi veya gayri maddi olarak adlandırılamayacağını söyler ki, Plotinos'un bu konuda da Albinus'u devam ettirdiğini göreceğiz.

Albinus'un Tanrı, Akıl ve Ruh üçlemesi bir başka geç dönem Platoncusu olan Apuleius'ta daha da açık bir şekilde karşımıza çıkar. Apuleius, İdealar veya akılsalları Albinus'tan daha kesin olarak ilk ilkeden, Tanrı'dan ayırarak ikinci ilke veya ikinci tanrı diye adlandırdığı şeyin içine yerleştirir. Bu görüşüyle de Plotinos'un akılsalların Akıl'ın dışında bir varlığa sahip olmadıkları yönündeki görüşünün öncülüğünü yapar.

Evrenin varlığa gelişi konusunda Apuleius, Albinus'tan farklı düşünür. İkincinin evrenin meydana gelişini, değindiğimiz gibi, zamanda bir meydana geliş olarak kabul etmemesine karşılık Apuleius Platon'un bu konudaki öğretisinin her iki yönde yani evrenin gerek zamanda meydana geldiği gerekse ezeli olduğu yönünde yorumlanmasının mümkün olduğu görüşünü savunur. Bununla birlikte, birinci görüşün sadece onun 'ezeli olmayan unsurlardan

meydana gelmiş olduğu' şeklinde yorumlanması gerektiğini ileri sürer. Öte yandan Philon ve Plutarkhos gibi Apuleius için de bu, evrenin bir sonu olmasının mümkün olmadığı anlamına gelmez.

Apuleius'un bir başka önemli öğretisi, diğer geç dönem Platoncularında gördüğümüz tarzda Tanrı ile duyusal dünya arasında aracı varlıklar olarak daimonların varlığı konusuyla ilgilidir. Apuleius üç tür daimon olduğunu kabul eder: maddeden bağımsız daimonlar, ölülerin ruhları ve ruhumuz. Apuleius öldükten sonra insan ruhlarını yargı yerine götüren daimonları birinci grup içinde sayar ve onların iyi daimonlar olduklarını söyler. İnsanların dualarının kendilerine yöneldiği daimonlar da yine bu grupta yer alan daimonlardır. Çünkü Apuleius bu konuda kendisini takip edecek olan Plotinos gibi, en yüksek Tanrı ve diğer bütün tanrıların mutlak olarak aşkın oldukları, dolayısıyla onlarla insan arasında herhangi bir temasın mümkün olmadığını savunur. Bundan dolayı insanların dualarını kabul edecek ve onları yerine getirecek olan tinsel varlıklar tanrılar değil, ancak bu daimonlar olabilirler.

Albinus ve Apuleius, Platon'un Aristoteles'le tam bir sentezini temsil ederler. Buna karşılık Atticus diğer uçta yer alır: O, Platon'un Aristoteles'le birleştirilmesine karşı çıkar.

Atticus, Platon'un ethiği ve bilgi kuramının, onun psikolojisine derinden bağlı olduğunun farkındadır. Aristoteles'in psikolojisi ise Platon'unkinden tamamen farklıdır. Aristoteles ruhun, bedenin entelekya'sı olduğunu, dolayısıyla tözsel bir varlığa sahip olmadığını ileri sürmüştür. Bunun sonucu olarak o, ruha ölümden sonra bir hayat tanımadığı gibi, düşünme, hatırlama, isteme gibi ruhun kendi hareketlerini inkâr etmiştir. Atticus'a göre Aristoteles'in ruhun ölümsüzlüğünü inkârı böylece Platoncu ahlâkın ana dayanağını ortadan kaldırdığı gibi onun bilgi kuramına ilişkin bütün önemli tezlerini de boşlukta bırakır.

Atticus benzer bir yorumla, Aristoteles'in doğa biliminin temel ilkelerinin de Platon'unkine aykırı olduğu görüşündedir. Platon tüm evreni yöneten şeyin Alem Ruhu olduğunu söylemiştir. Başka deyişle o doğayı (physis) ruha (psykhe) özdeş kılmıştır. Oysa Aristoteles'te ay-üstü alemi idare eden şeyin ruh veya akıl olduğu kabul edilse bile, ay-altı aleminin hareket ilkesi doğadır ve doğa ruhla aynı şey değildir.

Atticus bununla kalmaz, Aristoteles'in teolojisine de karşı çıkar, hatta onu Epikuros'un teolojisinden bile daha kötü olarak görür. Epikuros, tanrılarını dünyalar arasındaki yere yerleştirmiş ve onların dünyayla ilgilenmediklerini söylemiştir. Peki Aristoteles'in tanrıları bundan farklı veya daha fazla

bir şeye sahip midirler? Onlar Epikuros'un tanrılarından daha fazla dünya veya evrenle ilgilenmekte midirler? Atticus'a göre Aristoteles'in teolojisi kılık değiştirmiş tanrıtanımazcılıktan başka bir şey değildir.

Atticus'un Aristoteles'le ilgili bu eleştirileri aynı konularda Plotinos'un da Aristoteles'e yapacağı eleştirilerin bir ön taslağını oluşturur. Plotinos da Atticus gibi insanı özü itibariyle ruh olarak tanımlayacağı gibi insanın düşünme, isteme, hatırlama gibi bütün etkinliklerini esas olarak ruhun kendisinin etkinlikleri olarak kabul edecektir. Bu bağlamda olmak üzere o, özellikle hafıza problemiyle ilgilenecek ve hafızanın ruhun bir etkinliği olduğunu, dolayısıyla onun yani ruhun ölümden sonra bile hatırlamaya devam edebileceğini savunacaktır.

Atticus Aristoteles eleştirisini, onun evrenin zamanda bir başlangıcı olamayacağı tezine kadar uzatır. Ona göre Platon'un da savunduğu gibi evren zamanda meydana gelmiştir ve bu şöyle olmuştur: Tanrı veya Demiorgos karşısında bir ilk veya ezeli madde vardı ve bu madde kötü ruhun etkinliği sonucu kaotik yani düzensiz bir hareket içinde bulunmaktaydı. Tanrı veya Demiorgos bu maddeye form, kötü ruha akıl kazandırmıştır. Böylece madde düzene, kötü ruh akla kavuşmuştur. O halde evrenin bir kozmos olarak ortaya çıkmasından *önce* hareket halinde olan bir kozmos-öncesi madde vardı ve bu nedenle evrenin meydana gelmesinden önce zamanın varlığı söz konusuydu. Öte yandan Atticus, Aristoteles'in zamanda bir başlangıcı olanın ortadan kalkmak zorunda olduğu yönündeki görüşünün de doğru olmadığını ileri sürer. Ona göre evrenin, Philon'un ileri sürdüğü gibi, Demiorgos'un isteği sonucu ebedi olması mümkündür.

Plotinos, Atticus'un evrenin zamanda meydana geldiği görüşüne iltifat etmeyecek, Aristoteles'in evrenin ezeliliği görüşünü benimseyecek, ancak Aristoteles'ten farklı olarak Bir karşısında ondan farklı ve ondan bağımsız bir madde anlayışını reddederek, onu ezeli olarak Bir'den türetmeyi tercih edecek ve böylelikle *ezeli yaratım* kavramını ortaya atacaktır.

Tanrının Akıl'a aşkınlığı görüşü İS. 2. yüzyılın ikinci yarısında, Marcus Aurelius'un imparatorluğu zamanında yaşamış bir başka Geç Dönem Platoncusu olan Celsus tarafından daha da büyük bir vurguyla ortaya konmuştur. Celsus, Hıristiyanlığa karşı yazmış olduğu polemik bir eserle (*Doğru Söz*) tanınır ve felsefesinin bazı ana görüşleri bakımından yine Plotinos'u haber verir.

Celsus'un sisteminde de başta bir Tanrı vardır. Ancak Celsus Albinus'tan çok daha açık bir dille bu Tanrı'yı aklın üzerine yerleştirir. O, her

şeyin kaynağı olan bilinemez ve sözle ifade edilemez bir Tanrı'dır. Bu Tanrı, özü itibariyle bir Tin'dir ve O'ndan yine tinsel varlıklar, daha aşağı dereceden tanrılar çıkar. Tanrı'nın karşısında bütün maddi şeylerin tözü olan ezeli-ebedi bir madde vardır ve Tanrı bu ezeli-ebedi maddeyi yaratığı olan tanrılarla düzene kavuşturur. Böylece evren, dolaylı olarak, Tanrı'nın eseridir ve bu bakımdan iyidir. İnsan ruhu da kaynağı itibariyle tanrısaldır ve işlemiş olduğu bir ilk günah sonucu maddeye, bedene düşmüştür. Celsus, Philon ve Plutarkhosçu ana görüşü devam ettirerek bütün dinlerin aralarındaki ifade farklılıklarına rağmen, böyle bir Tanrı'nın varlığını kabul etme konusunda görüş birliği içinde olduğunu savunur.

İsa'dan sonra 2. yüzyılda yaşamış olan Sur'lu Maximus da eklektik bir Platoncudur. Ondan bize teolojik, ethik ve diğer felsefi konularda yazdığı 41 deneme kalmıştır. Maximus da kendisine birçok adlarla işaret edilmekle birlikte aslında bir ve aynı olan aşkın bir Tanrı'nın varlığını kabul eder. Ancak bu Tanrı'nın sadece akıl tarafından bilinebileceğini ileri sürer. Öte yandan o da bu Tanrı ile insan arasına bazı aracı varlıklar, daimonlar veya melekler yerleştirir. İnsan ruhuna gelince o, Plutarkhos'un da savunduğu gibi kısmen ölümlü, kısmen ölümsüzdür. Bedenden kurtulduğunda bir daimon olacaktır.

Maximus kötünün varlığını açıklarken, daha önce Stoacılarda karşılaştığımız bir görüşü; iyinin varlığı için onun zorunlu olduğu görüşünü tekrarlar. Bu argüman ileride kötünün varlığıyla ilgili olarak Plotinos tarafından da benimseneceğini göreceğimiz bir argümandır.

Maximus'un düşünce tarihi bakımından en önemli yanı, şairlerin efsaneleri ve hikâyeleri ile filozofların felsefeleri arasında kurduğu benzerliktir. Philon'un *Eski Ahit*, Plutarkhos'un döneminin popüler dinlerinin inançları ile Yunan felsefesinin tezleri arasında kurdukları benzerlikleri Maximus bir başka alana taşır; ona göre eski şairlerin, mitoloji yazarlarının efsaneleri, filozofların felsefi doğrularının sembolik ifadelerinden başka bir şey değildir. Başka deyişle onlar, eğitim görmemiş sokaktaki insanın felsefesidir. Bu görüşün ileride Farabi'de felsefe ile din arasında kurulacak benzeri bir ilişkinin ön taslağı olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Farabi de benzer bir biçimde, geleneksel dini veya dinleri bir tür şiir veya hitabet olarak ele alacak ve onların halkın anlayış düzeyine uyarlanmış felsefeler, popüler felsefeler olduğunu söyleyecektir.

Ammonius Saccas esrarengiz bir figürdür. O'nun hakkında bütün bildiklerimiz doğrudan veya dolaylı olarak Plotinos'un öğrencisi Porfirios'tan gelmektedir. Bu bilgilere göre Plotinos İskenderiye'de çeşitli hocaların derslerine devam edip, onlarda aradığını bulamadığı bir ortamda Ammonius'la

karşılaşmış ve 'Aradığım adam buydu' diyerek bundan sonraki on bir yıl boyunca onun yanından ayrılmamıştır. Porfirios, Plotinos'un onun ezoterik öğretilerinden etkilenmiş olduğunu ve İranlı ve Hintli bilgelerin eski hikmeti hakkında daha geniş bilgi edinmek üzere III. Gordianus'un Doğuya düzenlemiş olduğu sefere katılmış olduğunu söylemektedir. Plotinos'un kendisine gösterdiği bu ilgiden ve bu kadar uzun süre yanında kalmış olmasından Ammonius'un çok dikkate değer bir adam olması gerektiği sonucunu çıkarabiliriz. Ancak daha önceki başka bazı Yunan filozofları (Sokrates, Piron) gibi hiçbir şey yazmadığı için hangi görüşlere sahip olduğunu ve Plotinos'u neden bu sözü edilen ölçüde etkilediğini bilmiyoruz. Yeni-Platoncu bir yazar olan Hierocles onun Platon'la Aristoteles'in görüşlerinin benzerliğini savunmuş olduğunu söylemektedir ki bu, değindiğimiz gibi, dönemin birçok Platoncu filozofunun ortak olarak paylaştığı bir görüştür. Bir başka yazar, Nemesius, onun ruhun gayri maddi bir töz olduğunu ileri sürdüğünü söylemektedir ki, bu da bu dönemin birçok Platoncu veya Yeni-Pythagorasçı düşünürü tarafından paylaşılan yine sıradan bir tezdir.

Kendi zamanında artık eski güçlerini kaybetmiş olmalarına rağmen Plotinos'un, görüşlerini reddetmek üzere özel bir kitap kaleme alma ihtiyacını duymuş olduğu Gnostiklerle öğrencisi Porfirios'u, yine görüşlerini reddetmek üzere bir eser yazmaya teşvik etmiş olduğu Hıristiyanlık bu bölümde ele alacağımız son iki akım olacaktır.

GNOSTİKLER

Gnostiklik İsa'dan sonra 1. yüzyılda önce Suriye'de ortaya çıkmış, daha sonra bütün Doğu Akdeniz dünyasına, Roma'ya yayılmış olan yarı-dinsel, yarı-felsefi bir düşünce hareketidir. Bu hareketin içinde birden fazla ve birbirinden çeşitli bakımlardan farklı gnostik mezhepler ve yazarlar yer alır. Gnostiklerin genel ve ortak tezi tanrısal şeyler hakkında gizli (ezoterik) bir bilginin (gnosis) var olduğu ve bu bilgi sayesinde insanın kurtuluşunun mümkün olduğu tezidir.

Gnostiklerin kendilerine özgü bir metafizikleri vardır. Metafiziklerinin tepesinde en yüksek Tanrı veya Baba olarak adlandırdıkları, Varlık'ın ötesinde olan aşkın bir ilke bulunur. Bunun altında kadın ve erkek olarak sıralanmış sayısız tinsel varlık vardır. Bu varlıklar, bilinemez olan Tanrı'nın tezahürleridir ve hep birlikte Gnostiklerin Pleroma diye adlandırdıkları tanrısal varlıklar dünyasını oluştururlar.

Gnostiklerin en ünlü temsilcisi olan Valentinus bu varlıkları Aeonlar olarak adlandırır. Bu Aeonlardan biri olan Bilgelik (Sophia) veya Logos, aş-

kın olan Tanrı'yı bilmek istemiş ve onun bu arzusundan yarı tanrısal, ancak bilgisiz Demiorgos ortaya çıkmıştır. Maddi dünyayı meydana getiren bu Demiorgos'tur. Demiorgos'un yaptığı iş aslında tanrısal varlık alanını taklit etmek olmuştur; ama bunu bilmediği için kendisini var olan tek Tanrı olarak görmüştür. Böylece duyusal dünya, Demiorgos'un bu bilgisizliğinin ve hatasının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle de kötüdür. Onu bu durumdan kurtaracak olan yine bir başka Aeon, İsa-Mesih olacaktır. İsa, ne yaptığını bilmeyerek duyusal dünyayı meydana getiren Bilgelik'in yapmış olduğu hatayı düzelterek, dünyayı ve onun içinde bulunan insanı kurtuluşa eriştirecektir.

Gnostikler, psikolojilerinde ruhla akıl arasında bir ayrım yaparlar. Onlara göre insan kendisine yabancı, düşman bir dünya içinde yaşamaktadır. Ruh (soul), insanın bu oluş ve yokoluş içinde olan maddi dünyaya, empirik dünyaya yönelik bilincidir. Akıl veya Tin (Spirit) ise onun zamansal temas ve bağlardan kurtulmak, aşkın hayata, ölümsüzlüğe ulaşmak isteyen gerçek, metafizik Ben'idir (self). İnsan, ruhu ile duyusal, empirik doğaya bağlıdır ve onun zorunluluklarına tabidir. Buna karşılık aklı veya tinsel yanı ile bu doğanın zorunluluklarından, engellerinden kurtulma, özgür olma imkânına sahiptir. İşte sözü edilen bilgi yani 'gnosis', 'irfan' onu doğanın amacının ve yasasının dışına çıkaracak ve gerçek benliğine kavuşturacaktır. Gnostikler bu bilginin ne felsefi bir bilgi, ne *Eski Ahit* gibi dinsel kitaplarda içerilmiş bir bilgi olmayıp, kendilerinin özel olarak bir 'çağrı', bir 'sezgi' biçiminde almış oldukları kozmos-üstü (supra-cosmic) bir vahiy olduğunu ileri sürerler.

Plotinos Gnostiklerin hem bu metafiziklerine, hem de bilgi kuramlarına karşı çıkar. II. *Ennead*'ın 9. kitabını Gnostiklere karşı yönelttiği eleştirilere ayırır. Plotinos'a göre duyusal dünyanın kötü veya en azından bilgisiz bir Demiorgos'un eseri olduğu için doğası bakımından kötülük içerdiği görüşleri kesinlikle yanlıştır. Onların Alem Ruhu'nun, gök cisimlerinin tanrısallığını reddetmeleri daha da kötü bir yanlıştır. Nihayet felsefi akıl yürütmenin ürünü olmayan, tanrısal bir kurtarıcının kendisine inananlara açtığı gizli, esrarengiz bir bilginin sonucu olarak ortaya çıkacak olan bir kurtuluş düşüncesi tümüyle temelsiz, boş bir düşüncedir.

Plotinos'un Gnostiklerin en fazla üzerinde durduğu ve eleştirdiği görüşleri bu sonuncusudur. Ona göre Gnostiklerin sahip olduklarını ileri sürdükleri gizli bilgiler, vahiyler, uydurma şeylerdir. Gnostikler Platon'dan daha eski olduğunu iddia ettikleri bazı otoriteler, bunlar aracılığıyla edindikleri vahiyler adına geleneksel Yunan bilgeliğine karşı çıkmakta ve onun sahip olma-

dığı, ona aykırı bazı gizli bilgilere sahip olduklarını ileri sürmektedirler. Oysa Plotinos için Platon, herhangi bir tanrısal vahiy almış olduğu veya esrarlı bir ilhama dayandığı için değil, sürmüş olduğu yüksek ahlâki hayat ve sahip olmuş olduğu büyük akıl yürütme gücü sayesinde en yüksek bilgeliği temsil etmiştir. Böylece onun geleneğiyle akıl arasında herhangi bir çatışma söz konusu değildir. Plotinos'a göre Gnostiklerin felsefeyi ve aklı reddetmelerinin nedeni ahlâksız veya akıl-dışı kibirleri ile sabırsızlıklarıdır. Onlar varlığını iddia ettikleri 'uydurma vahiyler'e dayanarak büyüklük havasına girmekte, kendilerini Yunan geleneğine ait bilgelerden üstün, tanrısal dünya ile özel bir ilişki içine girme gücüne sahip özel, imtiyazlı varlıklar olarak görmektedirler. Oysa Plotinos için tanrısal olana ulaşmanın böyle kısa veya ucuz bir yolu olmadığı gibi, onun bilgisini elde etmenin Gnostiklerin ileri sürdükleri türden teknik, esrarengiz bir yanı da yoktur. Bunun için yapılması gereken insanın erdemli olması, ruhunu arıtması ve aklını da düzgün veya uygun bir biçimde kullanmasıdır. Tanrı'ya ulaşmanın tek mümkün ve gerçek yolu budur ve bu özelliklere sahip olan herkes tanrısal olana ulaşarak kurtuluşa erişebilir.

Plotinos, Gnostiklerin öğretileriyle kendi kuramı arasında bazı benzerlikler bulunduğunu da kabul eder ve bu benzerlikleri onların da kendisi gibi Platon'dan bazı şeyler almalarıyla açıklar.

Gerçekten de Gnostiklerle Plotinos arasında bazı önemli benzerlikler vardır. Bunları, ikisinin de varlığın üzerinde bulunan aşkın bir Tanrı'yı kabul etmeleri, maddi-duyusal dünya ile tinsel dünya arasında kategorik bir ayrım yapmaları, maddi-duyusal dünyanın tinsel dünyanın bir taklidi, kopyası olduğu görüşleri, ruhla akıl veya tin arasında yaptıkları önemli ayrım ve nihayet Tanrı'nın bilgisine, her biri bu bilgiyi diğerinden farklı bir şekilde tanımlasa da, mistik bir sezgi ile ulaşılabileceği yönündeki tezleri olarak sıralayabiliriz.

HIRİSTİYANLIK

Plotinos'un kendi zamanında artık ciddi bir güç haline gelmiş olan Hıristiyanlık ve onun temel tezleri hakkında ne düşündüğünü bilmiyoruz. Çünkü *Enneadlar*'da bu konuda herhangi bir görüşe rastlamıyoruz. Başka bir ifadeyle o, *Enneadlar*'da dar anlamda herhangi bir Hıristiyan tezi ele almadığı gibi onlara karşı herhangi bir hücumda da bulunmamaktadır. Bunu onlar hakkındaki bilgisizliğine mal etmek, doğru olmasa gerektir. Çünkü gerek hayatının büyük bir kısmını geçirdiği İskenderiye'de, gerekse Roma'da çok sayıda Hıristiyan ve Hıristiyan düşünürü vardır. Öte yandan Hıristiyanlık hakkında bir eser yazması için öğrencisi Porfirios'u teşvik ettiğini de biliyoruz. Böylece

Porfirios'un Hıristiyanlığa karşı yöneltiği eleştirileri onun da bir ölçüde paylaştığını düşünmemiz makûl olacaktır.

Yunan felsefesiyle Hıristiyanlık arasındaki çatışma İS. 2. yüzyılda Geç Dönem Platonculuğu içinde yer alan Celsus'un yukarıda sözünü ettiğimiz Hıristiyanlığa karşı polemik eseriyle başlamıştır. Porfirios'un Hıristiyanlığa karşı kaleme aldığı eseri bu polemiğin bir devamıdır. Daha sonra Proclos da aynı polemiği sürdürecektir.

Yunan felsefe geleneğinden gelen ve bu gelenekten ayrılmak istemeyen filozoflarla Hıristiyan olan veya paganlıktan Hıristiyanlığa geçen düşünürler arasındaki kavganın genel olarak üç konu etrafında cereyan ettiği anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi ve en genel olanı akılla iman ilişkileri meselesidir. İkincisi İsa'nın insan olarak dünyaya inmesi ve gerçekleştirdiği ileri sürülen mucizelerle ilgilidir. Üçüncüsü ise daha özel bazı felsefi tezler üzerindeki iki grup arasında var olan görüş ayrılıkları tarafından belirlenmiştir (Wallis, 101).

Platoncuların ve onların bir devamı olan Yeni-Platoncu pagan filozofların Hıristiyan ve Yahudilere karşı yönelttikleri ilk ve genel eleştirileri, onların ileri sürdükleri görüşlerle ilgili olarak kanıt verme gücünden yoksun olmaları yanında bu yönde herhangi bir ihtiyaç da duymamalarına ilişkindir.

İS. 2. yüzyılda yaşamış olan ve İslâm filozoflarının sadece tıpla ilgili görüşlerinden değil, genel olarak felsefi görüşlerinden de çok etkilendikleri, kendisini Platon ve Aristoteles'in yanında antik dönemin üçüncü büyük filozofu olarak kabul etmiş oldukları ünlü hekim Galen, Yahudi ve Hıristiyanlara karşı bu eleştiriyi ilk kez en açık bir biçimde dile getiren insan olmuştur.

Bu çerçevede Plotinos'un Gnostiklere karşı yapmış olduğu itirazlardan biri olan ve onların görüşlerini rasyonel bir argümantasyonla ortaya koymayı reddetmelerine ilişkin eleştirinin, Hıristiyanlar için de uygulanabilir olduğu görülmektedir.

Gerçekten de İsa'dan sonraki ilk iki yüzyıl içinde ortaya çıkan ilk Hıristiyan düşünürleri, ilk Kilise Babaları (Örneğin Justinus, İskenderiyeli Clemens, Origenes) genel olarak Hıristiyanlık ile Yunan felsefesi veya iman ile akıl arasında bir uzlaştırmanın imkânını ve gereğini savunmuş ama bu uzlaştırmada doğal olarak inanca daha büyük bir yer vererek, onu aklın üzerine yerleştirmek ihtiyacını duymuşlardır. Bu genel yaklaşımları onları daha sonra Hıristiyan kilisesi ve bu kiliseye mensup filozoflar tarafından benimsenecek olan 'felsefenin ancak imana bir hazırlık, dinin hizmetine konulmuş bir teoloji' olduğu yönündeki genel tezlerine götürmüştür. İlk Hıristiyan düşünürlerinden bazıları inancı doğrulamak üzere akla ihtiyaç olmadığı görüşünü

de savunmuştur. Örneğin ünlü Kilise Babası olan Tertulianus 'Saçma olduğu için inanıyorum' şeklindeki ünlü sözüyle Hıristiyanlık inancı söz konusu olduğunda aklın tümüyle reddedilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.

İsa'nın yani Tanrı'nın veya Tanrı'nın oğlunun insan oğlunun günahını bağışlatmak için insan kılığına bürünerek dünyaya inmesi, cisimleşmesi (İncarnation) yönündeki Hıristiyan inancı da birçok bakımdan geleneksel Yunan felsefesini devam ettirenlere ve bu arada Yeni-Platonculara kabul edilemez görünmüştür. Onlar Platon'dan hareketle Tanrı'nın evrene karşı hayırsever bir ilgisinin varlığını, inayetini, evreni iyiliğinden ötürü yaratmasını kabul etme konusunda Hıristiyanlarla uzlaşmaya hazırdırlar. Ne var ki bu ilgiyi Tanrı'nın evrene, özel olarak insana karşı gösterdiği bir aşk (amour), bir lütuf (grâce) olarak yorumlayan Hıristiyan görüşünü kabul etme konusunda aynı derecede istekli değildirler. Çünkü onlara göre Platon'un ve daha sonra Aristoteles'in de ifade etmiş oldukları gibi, yukarı bir varlığın aşağı bir varlığa karşı bir aşk veya sevgi duyması mümkün değildir. Bu tür bir aşk (eros) ancak aşağıdan yukarıya doğru olabilir, aşağıda bulunan bir varlık tarafından kendisinin üstünde bulunan bir varlığa karşı duyulabilir. Plotinos da bu görüşü tamamen paylaşır.

Bundan başka Yunan felsefe geleneği içinden gelen bazılarına Hıristiyanlığın, Tanrı'nın tarihin belli bir anında, zamanın belli bir noktasında, belli bir şahıs, İsa olarak dünyaya indiği yönündeki iddiası tanrısal varlığın tümüyle keyfi bir eylemi olarak görünmüştür. Bu geleneğe mensup filozoflar, bu tezde Tanrı'nın Hıristiyan öncesi insan kuşaklarına karşı kabul edilemez bir ahlâki ilgisizliğinin varlığını da görmüştür.

Ayrıca bu filozoflar, Hıristiyanlara tanrısal varlığın kirli insan bedeniyle nasıl birleşebileceği yönünde Platoncu ana soruyu da yöneltmişlerdir.

Bu son iki eleştiriden daha önemli bir eleştiri Hıristiyanların 'acı çeken Tanrı' kavramına yöneltilmiştir. Tüm Yunan felsefe geleneğinde en önemli özelliği 'etkilenmezlik' olarak görülen bir Tanrı nasıl olup da çarmıha gerilebilir, acı çekebilirdi? Bu bağlamda olmak üzere İsa'nın ölümünden önceki ünlü şikâyeti ('Tanrım, beni niçin terk ettin?') de onlara son derece anlaşılmaz, hatta sevimsiz bir şey olarak görünmüştür.

Nihayet aynı gelenek içinde yer alan filozoflar İsa'nın mucizelerini anlayıp kabul etmek konusunda büyük isteksizlik göstermişlerdir. Bu filozoflardan bazıları, bu arada Plotinos'un kendisi Stoacı evrensel sempati, evrendeki varlıklar arasında bir yakınlık, akrabalık olduğu görüşünden hareketle bazı doğa üstü eylemlerin, teurjinin, büyünün, tanrılar üzerindeki etkide bulunan

duaların varlığını kabul etme konusunda Hıristiyanlarla benzeri bir görüşü paylaşmaya hazırdırlar. Ancak onlar bunun doğa üstü tanrısal bir lütfun sonucu olarak ortaya çıkabileceği görüşünü kabul etmekte isteksizdirler. Onlara göre İsa'nın gerçekleştirdiği ileri sürülen mucizeleri uygun kozmik güçler üzerine tasarruf etme imkânına sahip herhangi bir varlık tarafından meydana getirilmesi mümkün basit bir büyü, bir teurji eyleminden daha fazla bir değere sahip olamaz. İleride göreceğimiz gibi Plotinos'un kendisi bu evrensel sempati bağlarının ancak duyusal dünya, Ruh'un dünyası için söz konusu olduğunu, onun daha yukarıdaki dünyaya, Akıl ve Bir'in dünyasına kadar yükselme imkânına sahip olmadığını, dolayısıyla söz konusu büyü veya teurji pratiklerinin Akıl'ın ve Bir'in dünyaları üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını ileri sürecektir (Wallis, 106-7).

Yunan felsefe geleneğine ait filozoflar daha özel olarak üç felsefi tez bakımından da Hıristiyanlığın görüşlerini kabul edilemez bulmuşlardır. Bunlardan birincisi Hıristiyanların dünyanın zaman içinde meydana gelmiş olduğu ve yine zaman içinde ortadan kalkacağı tezidir.

Gerçi yukarıda gördüğümüz gibi geç dönem Platonculuğu içinde yer alan bazı filozoflar, Platon'un *Timaios*'taki öğretisinden hareketle evrenin zaman içinde meydana gelmiş olduğu görüşünü kabul etmişlerdir. Ama bu filozoflar içinde hiçbiri onun zaman içinde ortadan kalkacağı görüşünü kabul etmedikleri gibi, Tanrı'nın evren üzerindeki etkinliğini de bir yaratım etkinliği değil ancak düzensiz, kaotik maddeye bir şekil ve düzen verme etkinliği olarak görmüşlerdir.

Aynı dönemde ortaya çıkan bazı başka filozoflar, örneğin Porfirios bunun Tanrı'yı dünyadan ayırmak anlamına geldiğini düşünmüş ve Hıristiyanlığın İsa'nın insan olarak dünyaya inmiş olduğu görüşünü daha önce yanlış olarak birbirinden ayırdığı şeyleri yeniden birleştirme yönünde beceriksiz bir çabası olarak nitelendirmiştir. Plotinos'un kendisi evrenin zaman içinde yaratılmış olduğu görüşüne karşı çıkacağı gibi, Yeni-Platoncu okul içinde Plotinos'u takip eden Proclos da dünyanın zaman içinde yaratılmış olmasının imkânsız olduğunu savunmak üzere Hıristiyanlara karşı on sekiz kanıtı içeren ünlü bir kitap kaleme alacaktır.

Proclos'un bu kitaptaki ana eleştirisi Yahudiler ve Hıristiyanların zaman içinde yaratım kavramının, Tanrı'ya görünür bir neden olmaksızın keyfi bir değişme izafe etmek anlamına geldiği eleştirisidir. Proclos'a göre, gerek Platon ve Aristoteles'in gerekse Plotinos'un söylemiş oldukları gibi, Tanrı'da herhangi bir yönde bir değişme olması mümkün değildir.

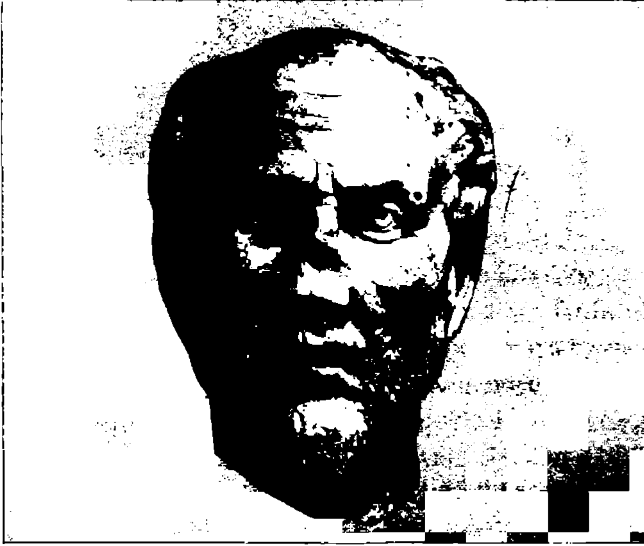
İS. 6. yüzyılda yaşamış bir Hıristiyan düşünürü olan Johannes Philoponus (Gramerci Yahya) Proclos'un bu eleştirilerine karşı çıkmış, dünyanın zaman içinde yaratılmasının mümkün olduğunu savunmak üzere bir eser yazmıştır. Aziz Augustinus da dünyanın zaman içinde yaratılmasının mümkün olduğunu savunmak üzere onun varlığa gelmesinden önce zamanın var olmadığı, dolayısıyla Proclos'un bu eleştirisinin geçerliliği olmadığını ileri sürmüştür. Yunan felsefesi Müslümanlar tarafından tanındıktan sonra Müslüman düşünürler (Kelâmcılar ve Yunan felsefe geleneğini izleyen filozoflar, teknik adıyla *felâsife*) de evrenin ezeliliği veya zaman içinde meydana gelmesi ile ilgili bu tartışmaya katılacaklar ve Farabi-İbni Sina'nın evrenin Tanrı'dan ezeli olarak çıktığı görüşüne Kindi ve Gazali onun zaman içinde varlığa gelmiş olduğu teziyle karşı çıkacaklardır. Hatta daha önce de değindiğimiz gibi Gazali filozofların, bu görüşlerinden dolayı kâfir kabul edilmeleri gerektiğini bile ileri sürecektir.

Yeni-Platoncu filozoflara, Hıristiyanların ruhun doğumdan önceki varlığını reddedip, ona ancak ölümden sonra bir ölümsüzlük tanımaları da anlaşılmaz bir şey olarak görünmüştür. Çünkü onlara göre ruh, ölümsüzlüğünü Hıristiyanların ileri sürdükleri gibi tanrısal bir lütfa değil, kendi doğasına borçludur. Dolayısıyla doğası gereği ölümsüz olan ruhun, bedenle birleşmeden önce de hayata sahip olması gerekir. Bu görüş yani ruhun doğası gereği ortadan kaldırılamaz, ölümsüz bir töz olduğu için bedenle birleşmeden önce de hayata sahip olması gerektiği şeklindeki tezi ileride Müslüman filozoflar, özellikle İbni Sina tarafından kabul edilecek ve Gazali bu görüşe de şiddetle karşı çıkacaktır.

Son olarak Yeni-Platoncu filozoflar Hıristiyanların tek başına ruhun değil, ruhla bedenin birlikte Tanrı tarafından diriltileceği görüşlerini de kabul edilemez bulmuştur. Porfirios'un gelecek hayatta yalnız ruhların değil bedenlerin de yeniden dirileceği yönündeki Hıristiyan öğretisine yaptığı bu itiraz, ileride Farabi ve İbni Sina gibi Müslüman Yeni-Platoncular tarafından da benimsenecek, öbür dünyada yalnız ruhların değil, bedenlerin de Tanrı tarafından diriltileceğini İslâm'ın ana bir inanç unsuru olarak gören Gazali ise onların bu görüşüne de karşı çıkarak, Farabi ve İbni Sina'yı bu görüşlerinden ötürü de tekfir (kâfir sayma) edecektir.

3

Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Eserleri



"ZAMANIMIZIN FİLOZOFU PLOTİNOS BİR BEDENDE BULUNMAKTAN UTANIR GİBİYDİ."

Porfirios, *Plotinos'un Hayatı*, 1

"DOĞANIN BİZİ İÇİNE HAPSETTİĞİ İMGEYİ TAŞIMAK YETMİYORMUŞ GİBİ ARKAMIZDA BİR DE BU İMGENİN BİR İMGESİNİ BIRAKMAMIZIN NE YARARI VAR?"

Porfirios, *Plotinos'un Hayatı*, 1

"İÇİMDEKİ TANRISAL OLANIN EVRENDEKİ TANRISAL OLANA GERİ DÖNMESİNDEN ÖNCE..."

Porfirios, *Plotinos'un Hayatı*, 2

Plotinos'un hayatı hakkındaki başlıca bilgi kaynağımız, öğrencisi ve daha sonra eserlerinin yayımcısı olacak olan Porfirios'tur. Porfirios hayatının son yıllarında tanıştığı Plotinos'u eserlerini kaleme almaya teşvik etmiş, yazdığı notlarını gözden geçirmiş ve Plotinos'un ölümünden otuz yıl kadar sonra, İS. 301-304 yılları arasında ilk kez her biri dokuz kitaptan meydana gelen altı ciltlik bir külliyat halinde onları yayınlamıştır. Bundan başka bu yayınının başına üstadın hayatı ve karakteri, kişisel özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi verdiği oldukça uzun bir bölüm/kitap eklemiştir. Porfirios'un *Plotinos'un Hayatı ve Kitaplarının Sırası Üzerine* adlı bu eseri bize Plotinos'un hayatı, kişiliği ve eseri hakkında bilgi vermektedir.

Porfirios, Plotinos'un hiçbir zaman nerede doğmuş olduğu hakkında konuşmadığını söylemektedir. Ancak daha sonraki yazarlar onun doğum yeri olarak Yukarı Mısır'da Lycopolis'i (günümüzde Asyut) vermektedirler. Porfirios'un verdiği bilgilerden onun İS. 204 yılında doğmuş olduğu anlaşılmaktadır. 28 yaşındayken felsefeye merak sarmış ve bu amaçla en yüksek şöhrete sahip hocalardan ders almak üzere dönemin en önemli kültür merkezi olan İskenderiye'ye gelmiştir. Ne var ki, bu hocaların derslerinde umduğunu bulamamış ve bu duygusunu kendisine açtığı bir arkadaşının tavsiyesi üzerine Ammonius Saccas'ın derslerine başlamıştır.

Porfirios, Ammonius'un ilk karşılaştıkları andan itibaren Plotinos'u etkilediği ve filozofumuzun onun hakkında 'İşte aradığım adam buydu!' dediğini söylemektedir (PH, 3). Bu ilk karşılaşmadan itibaren Plotinos 11 yıl

boyunca sürekli olarak Ammonius'un yanında kalmış ve İS. 242 yılında Roma imparatoru III. Gordianus'un İranlılara karşı düzenlediği bir askeri sefere katılmak üzere İskenderiye'yi terketmiştir. Porfirios, onun bu sefere katılma arzusunun gerisinde İran ve Hindistan'da gözde olan felsefeyi tanımak ve bu felsefeyi temsil eden ünlü bilgelerle tanışmak amacının bulunduğunu söylemektedir. Ancak bu teşebbüsü bir sonuca ulaşmayacak, çünkü Gordianus daha Mezopotamya'da iken öldürülecek ve Plotinos da canını zor kurtararak Antakya'ya kaçacaktır. Bundan kısa bir süre sonra, Gordianus'u öldüren Arap Philippus yeni Roma imparatoru olduğunda (hükümdarlık dönemi 244-249) Plotinos Antakya'yı terkederek Roma'ya gidecektir. Bu sırada tam kırk yaşındadır.

Porfirios'un söylediğine göre Ammonius'tan ders gören öğrenciler kendi aralarında üstadın derslerinde açıkladığı sırları kimseye ifşa etmeme konusunda anlaşmış ve Plotinos da bu anlaşmaya uymuştur (PH, 4). Roma'da dersler veya konferanslar vermeye başladığında da Ammonius'un öğretileri üzerine suskunluğunu koruyacaktır. Bu arada derslerini bir yandan büyük ölçüde Ammonius'un şifahi öğretisi üzerine incelemelerine dayandıracak, öte yandan uzun bir süre onun gibi hiçbir şey yazmayacaktır.

Plotinos'un hayatının geri kalan kısmı Roma'da kurduğu okulda verdiği derslerle geçer. Okuldaki dersleri ücretsiz ve herkese açıktır. Bu derslere Roma dünyasının her tarafından, her sınıfa mensup insanlar gelmektedir. Bunlar arasında Roma'nın yüksek sınıfına ait insanlar, soylular, senatörler de vardır. Bu insanlar arasında kimi zengin dostlarının, Plotinos'un gündelik hayatla ilgili ihtiyaçlarını karşılamayı üstlendikleri anlaşılmaktadır.

Plotinos'un öğretilerini sözlü olarak etrafındakilere aktarma, ancak bunları kaleme almama alışkanlığını hayatının geç bir dönemine, elli bir yaşına gelinceye kadar terketmediği anlaşılmaktadır. Önce yakını ve sevdiği öğrencilerinden biri olan Amelius, kendisinden konferanslarında söylediği şeylerin bir kısmını kaydetme iznini alır ve bu konuşmaları yayınlar. Bunu Plotinos'un kendisinin 255 yılından beri çeşitli konular üzerinde verdiği derslerinin bazılarını, bizzat kendisinin kaleme alması takip eder. Öyle ki elli dokuz yaşına eriştiği sırada, 263 yılında Yunanistan'dan Roma'ya gelen ve okula katılan Porfirios, hocasıyla ilk kez karşılaştığında onun o zamana kadar düşüncelerinden bir kısmını yirmi bir kitap halinde yazıya geçirmiş olduğunu öğrenir. Ancak bunların fazla sayıda kopyaları yoktur. Ayrıca da düzensiz ve sistemsiz bir durumdadırlar. Porfirios Plotinos'u yeni kitaplar yazmaya ve onları daha sistemli bir tarzda biraraya getirmeye teşvik eder.

Porfirios'un kendisiyle birlikte bulunduğu altı yıl zarfında Plotinos yirmi dört kitap daha kaleme alır. Bu kitaplar da öncekiler gibi, onun derslerinden toplanmış malzemeden ve okulda öğrencileri ile yaptığı canlı tartışmalardan derlenmiştir. Bu sırada Porfirios bir depresyon krizine girer ve intihar etmeye niyetlenir. Öğrencisinin ruh durumunu farkeden Plotinos ona bir hava değişiminde bulunmak üzere seyahate çıkmasını teklif eder; ardından Porfirios hocasının öğüdünü tutarak Sicilya'ya gider. Ancak bu arada hocasıyla yazışmaya devam eder. Bu süre zarfında Plotinos kaleme aldığı dokuz risaleyi veya kitabı daha ona gönderir. Böylece Porfirios'un daha sonra dokuzar kitaptan meydana gelen altı cilt halinde yayımlayacağı Plotinos külliyatının tümü yani toplam elli dört kitap tamamlanmış olur. Bundan yaklaşık bir yıl sonra yani 270 yılında Plotinos difteriden (bir başka kaynağa göre cüzam) hayata gözlerini yumar.

Porfirios bize Plotinos'un gerek fizik özellikleri, gerek huyları, alışkanlıkları, diğer insanlarla, özellikle öğrencileriyle ilişkileri hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir. Bu bilgilere göre o, bu dünyadan ve bir bedene sahip olarak yaşamaktan pek mutluluk duymayan biridir:

> "Zamanımızın filozofu Plotinos bir bedende bulunmaktan utanır gibiydi" (PH, 1).

Bunun sonucu olarak Porfirios, onun anne babası ve doğduğu yer hakkında konuşmaktan hoşlanmadığı gibi devrin ünlü kişilerinin bir alışkanlığı olan resmini ve heykelini yaptırmak için oturup poz vermekten de özellikle kaçınmış olduğunu söylemektedir:

> "Doğanın bizi içine hapsettiği imgeyi taşımak yetmiyormuş gibi arkamızda bir de bu imgenin bir imgesini bırakmamızın ne yararı var?" (PH, 1).

Ölüm döşeğinde iken öğrencisi ve eserlerinin bir diğer yayımcısı olan Eustechius'a söylediği son sözü, ölümden sonra bizi neyin beklediği hakkındaki düşüncesini açığa vurur niteliktedir:

> "İçimdeki tanrısal olanın evrendeki tanrısal olana geri dönmesinden önce seni görmeyi bekliyordum!" (PH, 2).

Daha önce belirttiğimiz gibi Plotinos'un öğrencileri arasında her sınıftan ve her cinsten insan vardır. Porfirios bunların bazılarının adlarını ve top-

lumsal konumlarını vermektedir. Plotinos'un derslerine devam ettikleri belirtilen çok sayıda yüksek devlet görevlisi arasında özel olarak üç senatörün ismiyle karşılaşmaktayız. Bu arada bizzat İmparator Gallienus'la (imparatorluk dönemi 260-268) karısı Salonina'nın da Plotinos'a büyük saygı gösterdiklerini öğrenmekteyiz. Porfirios, Plotinos'un İtalya'nın Campania bölgesinde bir filozoflar şehri kurmak istediğini, bu şehre 'Platon'un şehri' (Platonopolis) adını vermeyi düşündüğünü, buraya yerleşecek insanlardan Platon'un *Yasalar*'ına göre yaşamalarını istediğini söylemektedir. Projenin gerçekleşmesi halinde Plotinos da etrafındakilerle birlikte bu şehre yerleşmeyi tasarlamaktadır. Ancak yine Porfirios'tan öğrendiğimize göre İmparator'un etrafındaki bazı saray adamlarının kıskançlıkları, çekememezlikleri bu projenin gerçekleşmesine engel olmuştur. İmparator önce böyle bir şehrin kurulmasına izin verdiği halde daha sonra bu iznini geri almıştır (PH, 12).

Plotinos'un okuluna devam eden ve sadakatle ona hizmet eden bazı kadınlar vardır. Porfirios bunlardan da bazı ileri gelenlerinin adlarını vermektedir. Onlar arasında Gemina adlı bir kadınla kızı ona evlerini açmış ve bakımıyla ilgilenmişlerdir. Bu arada kendisi de başkalarıyla ilgilenmiştir; toplumsal konumları yüksek çok sayıda erkek ve kadın, ölümleri yaklaştığında, tüm servetlerini kendisine bırakarak, erkek veya kız çocuklarının vasiliğini üstlenmesini rica etmişlerdir. Bir bedene sahip olmaktan utanmasına ve tümüyle yüksek bir ruhsal-zihinsel bir hayat sürmek arzusunda olmasına rağmen Plotinos'un bu görevleri reddetmediği, söz konusu kişilerin servetleri ve çocuklarıyla titiz ve güven verici bir şekilde ilgilenmiş olduğu bilinmektedir. Öte yandan bu görevleri asıl ilgisini yani tüm hayatını zihne ve onunla ilgili şeylere vakfetmesini engellememiştir. İnsanlara karşı her zaman yumuşak ve kibar davrandığı anlaşılmaktadır: Porfirios, Roma'da geçirdiği 26 yıl boyunca, birçok anlaşmazlıkta arabulucuk etmesine rağmen onun hiç kimseyi incitmediğini ve hiçbir resmi görevliyi kendisine düşman etmediğini söylemektedir (PH, 9). Böylece Plotinos'un antik çağın son döneminde, Epikuros ve Stoacılıkta karşımıza çıkan toplumun bir tür manevi önderi veya ahlâk kılavuzu olarak filozof rolünü, en üstün ve başarılı bir düzeyde gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Porfirios, yanında bulunduğu altı sene zarfında sürdürdüğü derin tinsel hayatın en üst bir aşaması olarak, üstadın varlığın kaynağı olan Bir'le veya Tanrı'yla dört defa mistik bir birleşme olayını yaşamış olduğunu da belirtmektedir (PH, 23).

Porfirios Plotinos'a bazı olağanüstü özellikler de yüklemektedir. Bunlardan biri onun insan tanımadaki yeteneğidir. Arkadaşlarından birinin kıy-

metli bir gerdanlığı çalındığında ev halkını bir araya toplamış ve yüzlerini, bakışlarını dikkatle inceleyerek tam bir isabetle hırsızın kim olduğunu bilmiştir (PH, 11). Evinde barındırdığı çocukların gelecekleri hakkında daha sonraları doğru olduğu ortaya çıkan bazı isabetli kehanetlerde bulunmuştur. Bu bağlamda, Porfirios'un, belirttiğimiz depresyon halini farketmesi ve onun bu konuda hiçbir şey söylemediği halde intihar etme niyetinde olduğunu tahmin etmesi de zikredilebilir. Plotinos, Porfirios'a bu kendini öldürme arzusunun akılsal bir kararının sonucu olmadığını, bedenindeki safra unsurunun bozukluğundan ileri geldiğini söylemiş, tatile çıkmasını öğütlemiş ve böylece onun hayatını kurtarmıştır (PH, 11).

Plotinos'un eserleri, derslerinin canlı tartışmalarının ve öğrencileriyle sürdürdüğü diyaloglarının işaretlerini taşımaktadır. Eserleri bu derslerde yapılmış tartışmaların bir tür canlı kayıtları gibidir. Bu tartışmaların hareket noktalarında ya öğrencilerin, örneğin Porfirios'un herhangi bir konuda sorduğu sorular bulunmaktadır veya onları başlatan şey, daha önceki felsefi okulların temsilcilerinin herhangi bir konudaki yazılarının öğrenciler tarafından okunması ve onların görüşlerinin daha sonra Plotinos tarafından şerh edilip değerlendirilmesidir.

Porfirios bir seferinde Plotinos'a üç gün boyunca ruhun bedenle ilişkisi üzerine sorular sorduğunu, onun bu soruları sabırla ve nazik bir şekilde karşılayıp cevaplar verdiğini, bunu gören Thaumasius adında birinin oraya Porfirios'u değil Plotinos'u dinlemek için geldiğini, Porfirios'un bu sorularından ve onlara verilen bu cevaplardan hoşlanmadığını söylemesi üzerine Plotinos'un "Ama Porfirios sorular sorduğunda onun problemlerini çözmezsek eserimize neyi koyabiliriz?" dediğini belirtmektedir (PH, 13).

Plotinos'un düşüncelerinden hareketle, derslerine başladığı filozoflar arasında ilk sırada Platon ve onun daha önce işaret etmiş olduğumuz üzere *Timaios, Theaitetos, Sofistes, Devlet* gibi eserleri gelmektedir. Platon dışında Aristoteles (Porfirios, Plotinos'un Aristoteles'in *Metafizik*'ine özel bir önem verdiğini belirtmektedir), Afrodisyaslı İskender gibi Aristoteles şerhçileri, Stoacılar, Numenius, Ammonius Saccas gibi geç dönem Platoncuları da Plotinos'un özellikle derslerinde ele aldığı diğer isimlerdir. Porfirios'a göre Plotinos geometri, aritmetik, mekanik, optik ve müzik konusunda da yetkin ve bilgi sahibi olmasına rağmen bu konularda ayrıntılı araştırmalara girişmeye pek istekli değildir (PH, 14).

Plotinos sadece eski dönemin büyük filozoflarıyla değil, zamanında revaçta olan bazı dinsel inanç ve pratiklerle de ilgilenmiştir. Bunlar arasında de-

ğindiğimiz gibi bu dönemde Roma dünyasını istila eden Doğu Sır ve Kurtuluş dinleri yani Zerdüştçülük, Hermetizm, Mitracılık yanında özellikle Gnostiklik ve Hıristiyanlık vardır. Plotinos daha önce belirttiğimiz gibi, Gnostiklere kesin olarak karşıdır ve onlara karşı bir reddiye yazmıştır (İkinci *Ennead*'ın dokuzuncu kitabı dünyanın kötü bir Yapıcı'nın –Demiorgos'un– eseri olduğu yönündeki ana Gnostik tezin çürütülmesine ayrılmıştır). Porfirios'un kendisi de, muhtemelen Plotinos'un tavsiyesi üzerine Hıristiyanlığa ve Zerdüştçülüğe karşı bir dizi reddiye kaleme almıştır.

Ancak Plotinos iyi veya titiz bir yazar değildir. Porfirios, onun yazdığı şeyleri gözden geçirme alışkanlığına sahip olmadığını söylemektedir. Bunda muhtemelen hayatının sonuna doğru daha da kötüleşen görme yetisinin zayıflamasının da rolü vardır. Porfirios, onun sadece düşünceler üzerinde yoğunlaştığını, onları düzgün ve sistemli bir biçimde yazıya geçirme konusunda aynı özeni göstermediğini belirtmektedir (PH, 8). Bunun sonucu, Plotinos'un kitaplarının yer yer tamamen kaotik havası ve gereksiz ölçüde tekrarlar ile bazen karşımıza çıkan dikkatsiz, karanlık veya açık olmayan bir dille kaleme alınmış pasajlarıdır. Eserin yapısını olumsuz etkileyen unsurlardan biri de, Porfirios'un kitapları düzenlerken kimi zaman uygulamış olduğu yapay yöntemdir. Bu yöntem, Plotinos'un uzun yazılarını basit olarak birden fazla kitaba bölme ve onları ayrı yerlere koyma yöntemidir. Öte yandan Platon'un ruhtan, ruhun düşüşünden, İdealar dünyasından, ölümden sonra bizi bekleyen kaderden söz ederken sık sık efsanelerden yararlanması gibi Bir'den, Tanrı'dan, O'nunla birleşmekten, kısaca normal deneyimimize aykırı olan veya dille ifade edilmesi çok zor olan gerçekler veya olgulardan bahsederken sık sık aynı benzetmeleri, aynı imgeleri kullanması, Plotinosçu metnin bir diğer, fazla çekici olmayan özelliğini oluşturur.

Plotinosçu külliyat her biri dokuz kitaptan meydana gelen –bundan dolayı onlara Yunancada dokuzlu anlamına gelen Ennead sözcüğünden hareketle *Enneadlar* denmektedir– altı büyük gruptan oluşmaktadır ve doğrusu bu gruplar Porfirios tarafından fazla sistemli bir tarzda düzenlenmemiştir. Bununla birlikte bu grupların, son üç *Ennead*'da daha başarılı olan genel bir düzenlerinden söz etmek mümkündür.

Birinci *Ennead* genel olarak insan ve ahlâk felsefesini (insan, erdem, mutluluk, güzellik vb. kavramları) içeren kitaplardan meydana gelir. İkinci *Ennead*, daha çok fizik veya doğa bilimi ile ilgili konulara ayrılmıştır (gök, göğün hareketi, yıldızlar, madde, töz, kuvve ve fiil vb.). Üçüncü *Ennead* birbirlerinden oldukça farklı konuları ele alır. Plotinos burada İnayet (iki kitap),

insanların koruyucu ruhları, aşk, zaman ve ezeli-ebedilik, doğa, temaşa konularındaki öğretilerini ortaya koyar. Bundan sonra gelen üç grubun ise daha büyük bir düzenliliğe sahip olduğunu ve sırasıyla Plotinos'un metafiziğinin üç büyük ilkesini, üç hipostazını ele aldığını görmekteyiz. Dördüncü *Ennead*'ı oluşturan kitaplar genel olarak Ruh'u, beşinci *Ennead* Akıl'ı, nihayet altıncı *Ennead* Bir'i veya İyi'yi ele alır. Böylece *Enneadlar*'ın aşağıdan yukarıya, çokluktan birliğe, insandan ve duyusal evrenden, doğadan, onların ilkesi olan Ruh'a, Ruh'tan Akıl'a ve nihayet her şeyin kendisinden meydana geldiği, varlığın kaynağı olan Bir'e doğru mantıksal bir sıra izlediğini söyleyebiliriz.

Ancak bu sistemlilik, sadece genel olarak doğrudur. Bu genel başlıklara rağmen Plotinos'un her bir grup içine giren kitapları, ele alınan bütün konuları genel bir tarzda yani Platon'un herhangi bir büyük diyaloğunun, ele aldığı özel konu dışında felsefesinin geri kalan kısımlarına ilişkin görüşlerini de içermesine benzer şekilde ele alır. Sonuçta *Enneadlar*'ın herhangi bir kitabının okunup anlaşılması, Plotinos'un bütün öğretisinin bir ön bilgisini gerektirir. Plotinos'un *Enneadlar*'ının anlaşılmasını zorlaştıran en önemli şey, onun herhangi bir kitabının okunup anlaşılması için bütünü oluşturan kitaplarının her birinin okunup anlaşılmasının gerekli olmasıdır.

Son olarak Plotinos'un eserine yaptığım göndermeler ile bilgi vermem gerekmektedir. Plotinos'un *Enneadlar*'ı ile ilgili olarak kitabın sonunda künyelerini verdiğim iki İngilizce çeviriyi kullandım (Armstrong ve Mc Kenna çevirileri). Porfirios'un *Plotinos'un Hayatı* ile ilgili olarak ise Armstrong'un çevirisinin ilk cildinin başında yer alan "On the Life of Plotinos and the Order of this Books"undan yararlandım (bu bölümde onu PH olarak kısalttım). *Enneadlar*'a yaptığım göndermelerde kullandığım rakamlardan ilki, yani Romen rakamı, *Enneadlar*'ın cildine, ikincisi kitabın sayısına, sonuncu rakam ise ilgili kitabın bölümüne işaret etmektedir. Böylece örneğin II, 9, 1 rakam grubu alıntının II. *Ennead*'ın 9. kitabının 1. bölümünden yapıldığını göstermektedir.

4

Plotinosçuluk ya da Yeni-Platonculuk



"Bu filozof (Platon) ne diyor? Onun, gerçek düşüncesinin ne olduğunu kolayca keşfedemeyeceğimiz bir tarzda her zaman aynı şeyi söylemediği görülmektedir: O her yerde açık olarak duyusal olana nefretini dile getirmekte, ruhun bedenle ilişkisini bir zincire vurulma, mezara girme olarak eleştirmekte... Bütün bu açıklamalarda o (Platon) ruhun bedene gelişini bir suç olarak nitelemektedir.
Ancak Timaios'ta içinde yaşadığımız evreni ele aldığında bu kez ondan (evren) övgüyle söz etmektedir..."

Enneadlar, IV, 8, 1

Plotinosçuluk, Plotinos'un kendisinin de sık sık vurguladığı gibi bir Platonculuktur. Ancak daha önce belirttiğimiz gibi bu onun tümüyle Platon'u devam ettirdiği veya kendi başına bir değeri, özgünlüğü olmayan bir felsefe hareketi olduğu anlamına gelmez. Tersine Plotinosçuluk bazı bakımlardan Platon'dan ve Platonculuktan farklıdır, onu aşar ve birçok özellikleri bakımından felsefe tarihinde kendine özgü bir yer işgal eder.

Plotinosçuluk önce felsefenin kendisi hakkında daha önceki bütün diğer Yunan filozoflarınkinden, bu arada belli bir ölçüde Platon'un kendisininkinden de farklı olan bir anlayışı temsil eder. Bu anlayışa göre, felsefe özü itibariyle ne bir metafizik ne bilgi teorisi ne siyaset, hatta ne de ahlâktır. O her şeyden önce ve özellikle bir *kurtuluş öğretisi*dir. Felsefe, amacı ruhun özüne kavuşmasını, varlığın ana ilkesiyle birleşmesini sağlamak olan bir bilgidir. Felsefenin bütün dalları, bu arada ahlâkın, estetiğin kendileri bile bu amaca ulaşmak için ancak birer araç durumundadırlar.

Plotinosçuluk, varlığın nihaî ilkesi olan gerçekliğe ulaşma ve onunla birleşme çabası olduğu için bir mistisizmdir ve Plotinos bu anlamda mistik bir filozoftur. Ancak onun mistisizmi felsefi bir mistisizmdir. Plotinos varlığın nihaî ilkesiyle birleşmenin yolunun birtakım karanlık, esrarengiz tekniklerden, pratiklerden veya sadece müminlere açık olan, onlara ifşa edilen gizli bilgilerden geçtiğine inanmaz. Bununla birlikte bu Plotinos için varlığın nihaî ilkesi olan şeye, nihaî gerçekliğe tümüyle akılsal bir yolla erişebileceğimiz anlamına da gelmez. Çünkü Plotinos'ta sözü edilen varlık, özü itibariyle

akılsal değildir, tersine akıl üstüdür. Dolayısıyla aklın, normal aklın, soyut veya çıkarsamacı aklın, diyalektik aklın ona ulaşmadaki rolü ve değeri sınırlıdır. Böylece Plotinos, bu varlığa yani Tanrı'ya ulaşmanın, onunla birleşmenin yolunun sezgisel bir görüden (insight, vision), temaşadan (contemplation), Pythagorasçı anlamda theoria'dan geçtiğini savunur ve kendisinin hayatında dört defa sezgisel görüye dayanan böyle bir deneyi de yaşamış olduğunu ileri sürer.

Plotinos'un bu görüşü onun felsefeyi özü itibariyle bir tür tinsel deneye, mistik deneye dönüştürmek istediği anlamına gelir. Plotinos'ta artık bir Aristoteles'te olduğu gibi varlığın sırf kendisi için ne olduğunun bilinmesi, bilginin sırf kendisi için aranması söz konusu değildir. Hatta Plotinos'ta daha sonraki bazı Hıristiyan ve Müslüman mistiklerinin kendisiyle yetinir gibi göründükleri şey; yani insan ruhunun varlığın nihaî ilkesi, nihaî gerçeklikle temas haline geçerek, onun tarafından aydınlatılması (işrâk) da söz konusu değildir. Plotinos'un peşinden koştuğu, bundan daha fazla bir şey, İslâm dünyasında Hallac Mansur gibi tasavvufçuların sözünü ettikleri, Tanrı'yla birleşmek, onun birliği içinde erimek, yok olmaktır (fena fillâh).

Ancak Plotinos'u bir filozof yapan, tinsel veya dinsel amacı değildir; bu amacı gerçekleştirmeyi mümkün kılacak felsefi-rasyonel bir varlık tasavvuru ve bir metafizik geliştirmiş olmasıdır. Plotinos'un metafiziği esas olarak bir aynı varlığın, her şeyin kaynağı olan şeyin, kendisini üç ayrı düzlemde veya planda ortaya koymasına dayanır. Plotinos bu varlıktan, Bir'i veya Tanrı'yı kasteder. O, varlık felsefesinde bu varlığı yani Tanrı'yı sözünü ettiğimiz boyut veya düzlemlerin her birinde ayrı ayrı ele alır. *Enneadlar*'ın VI. kitabı onun yani Bir'in veya Tanrı'nın kendisinde veya kendisi olarak ele alınmasına ayrılmıştır. V. ve IV. *Enneadlar*, Bir ya da Tanrı'nın Nous (Akıl) ve Ruh olarak ele alınmalarını ifade eder ve Plotinos'a göre *var olan bunlardır* ve *sadece bunlardır*. Fiziksel-duyusal dünyaya gelince, o Plotinos için bu anlamda yani herhangi bir gerçek veya tözsel anlamda var değildir. O, Plotinos'un kendi deyimiyle ancak bir nesnenin sudaki aksi veya bir ışığın aynadaki yansıması anlamında hayali bir varlığa sahiptir.

Plotinos bu üç varlık aşaması veya varlık tarzını, kendi başlarına, nesnel gerçeklikler olarak ele alıp inceler. Onun metafiziği, ontolojisi veya kozmolojisi bu varlık planlarının veya hipostazların objektif veya deyim yerindeyse statik olarak incelenmesini ifade eder. Ancak Plotinos'un asıl kendine özgün görüşü bu nesnel metafizik gerçeklikleri aynı zamanda *ruhun iç hallerine* dönüştürmesinde ve onlara özdeş kılmasında yatar. Plotinos'un metafizi-

ğinde veya kozmolojisinde nesnel açıdan var olan gerçeklikler olarak ele alınan bu varlık aşamaları, psikolojisinde dinamik olarak, insan ruhunun içinde bulunduğu üç farklı duruma, *üç farklı bilinç düzeyi*ne tekabül eder. Başka bir deyişle insan ruhu, gerçekliği üç farklı aşamada görüp kavrayabilir veya yaşayabilir. Ruh, kendini en alt aşamada, ruh aşamasında sadece bir hayat ve hareket ilkesi olduğu için ruh olarak kavradığı gibi daha yüksek bir aşamada akıl olduğunu fark edebilir. Nihayet bundan daha ileriye, daha yukarıya yükselebilirse aslında Bir veya Tanrı olduğunu görebilir ve de böyle görmelidir. Böylece ruhun bu son aşaması, Plotinos için felsefenin tüm yolculuğunun bittiği, amacı olan hedefe ulaştığı anlamına gelir (Wallis, 5).

Ancak bu Plotinos veya Yeni-Platonculuk için Yunan metafiziğinin, Yunan kozmolojisinin terk edilmesi veya bir yana bırakılması anlamına gelmez; yalnızca onun daha önceki tüm Yunan felsefesinde, hatta Platon'un kendisinde görmediğimiz bir biçimde ruhun iç deneyine, iç hayatına uydurulması ve iç hayatını desteklemek üzere kullanılması anlamına gelir. Bu, öte yandan, Yunan felsefesinde daha önce Sokrates'in dış dünyadan iç dünyaya, nesnelerin dünyasından insanın dünyasına, ruhun dünyasına dönüş yönünde yaptığı çağrının en yüksek anlamını bulduğu andır. Ancak Sokrates'in çağrısı, fiziksel dünyada yer alan doğal bir varlık olarak insandan, ahlâki değerlere sahip ahlâki bir varlık olarak insana dönülmesi gerektiği yönünde bir çağrıydı. Plotinos'ta ise felsefenin kendine döndüğü insan bundan farklı bir şey, kurtuluş peşinde koşan dindar, mistik, psikolojik insandır. Plotinos öncesi felsefede bu yönde bir arayışı temsil eden en çok Platon olmuştu. Ancak onun sisteminde kozmoloji ile psikoloji birbirinden gene de oldukça ayrı yerlerde durmaktaydılar. Plotinos'da ise onlar arasında organik bir ilişki kurulmuştur. Bu ilişkinin sonucunda Plotinos'da kozmolojiyle psikoloji bir aynı olayın iki farklı görüntüsü, ifadesi olmuştur.

Plotinos başka ve daha özel bazı noktalarda da gerek Platon'dan, gerekse daha önceki diğer felsefe okullarından ayrılmaktadır. Plotinosçuluk *mutlak bir idealizmdir*, daha doğrusu *mutlak bir spritüalizmdir*. Plotinos Platon'dan daha kararlı bir biçimde veya daha radikal olarak varlığın veya gerçekliğin yalnızca ruh veya tin (esprit, spirit, Geist) yani madde-dışı bir töz olduğunu ileri sürer. Sokrates öncesi felsefenin en bilinçli materyalisti olan Demokritos'un var olan tek şey olarak maddeyi yani tamamen maddi nitelikte olan atomları kabul etmesine ve maddi olmayan şeyleri, örneğin insan ruhunu özel bir maddeye yani yuvarlak ve hareketli atomlara indirgemesine karşılık, Plotinos maddenin hiçbir bağımsız veya tözsel gerçekliği olduğunu

kabul etmez. Onu, Ruh'un veya Tin'in *mutlak yokluğa gitmeden önceki son aşaması*, bir benzetmeyle ifade etmek gerekirse gündüzün geceye, gün ışığının karanlığa yerini bırakmadan önceki son görüntüsü, alacakaranlık olarak ele alır.

Platon'da İdealar dünyasıyla maddi-duyusal dünya arasındaki ilişkiler konusunda başlıca iki modelin mevcut olduğunu biliyoruz. Onlardan biri, daha önce gördüğümüz gibi, basit olarak duyusal dünyanın gerçekliğini inkâr eder ve onun ancak ideal dünyaya benzediği, ondan pay aldığı ölçüde var olduğunu ileri sürer. *Timaios* diyaloğunda geliştirildiğini gördüğümüz ikinci model ise duyusal dünyanın kendisine özgü bir varlığa sahip olduğunu ve onun Demiorgos tarafından İdealar dünyası esas alınmak suretiyle varlığa getirilmiş olduğunu ileri sürer. Ancak bu her iki modelde de maddi-duyusal dünyayla, İdealar dünyası arasında herhangi bir töz benzerliği veya ortaklığı söz konusu değildir. Platon için duyusal dünya ya düpedüz var olmayan bir şeydir veya İdealara bakılarak biçimlendirilen bir madde, boş uzay veya kaptır.

Plotinos'ta ise durum bundan bir hayli farklıdır. Onun için evrende ancak tek bir ilke, tek bir töz ve tek bir gerçeklik vardır, ondan başkası yoktur. Plotinos, Platon'un boş uzayı veya kabı gibi bir şeyin varlığını kabul etmez. Tanrı'nın karşısına ondan ayrı, bağımsız herhangi bir varlığı yerleştirmez. Plotinos'un Bir'i veya Tanrı'sı ne madde olarak taşar ne de Demiorgos gibi kendisinden farklı bir madde üzerinde çalışarak duyusal-fiziksel dünyayı meydana getirir.

Plotinos'ta var olan, tek bir şeydir. O, tindir ve onun bütün görünümleri, tezahürleri de tinseldir. O, tam kendinde olduğu yani hiç açılmamış, kendini hiç açmamış olduğu durumda Bir olarak adlandırılır. Bir kavramı, böylece Plotinos'ta, var olan her şeyin aslında tek bir şey olduğu anlamına gelir. Bir açıldığında, ilk açılımında, kendisini aynı zamanda hem akıl (intellect), hem akılsal (intellectual) olarak ortaya koyar. Öte yandan bu iki şey, akıl ve akılsal da gerçekte birbirlerinden farklı şeyler değildirler. Akılsal, aklın içeriğidir veya onun nesnelleşmiş, dışlaşmış görüntüsüdür. Akıl ise akılsal olanın *kendisi hakkındaki bilinci, öz bilincidir*. Akıl'dan sonra Bir'in ikinci aşaması olan Ruh gelir. O da gerçekte aynı töze yani Bir'e gönderir ve sadece onun bir başka ifadesinden, tezahüründen ibarettir.

Böylece Plotinos'ta var olan şeyler dizisi Ruh'ta sona erer. Daha açık bir ifade ile Ruh ile birlikte tanrısal çıkış, tanrısal taşma sona erer. Duyusal veya fenomenal dünya, Plotinos'ta Ruh'tan çıkmaz; ileride daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi o, Ruh'un *eseridir*, ama onunla aynı varlığı, aynı tözü

paylaşmaz. Bundan dolayı o, Ruh'un veya Ruh aracılığıyla Bir'in bir başka görüntüsü, bir başka varlık tarzı değildir.

Böylece önemli bir konuya, her zaman tartışılmış olan Plotinos'un bir panteist olup olmadığı sorununa gelmiş oluyoruz. Eğer panteizmden, her şeyin Tanrı olduğu; duyusal veya fiziksel dünyanın, doğanın da şu veya bu şekilde Tanrı ile aynı şey olduğu, çünkü onun tözünden, onun varlığından pay aldığını kabul eden bir görüşü, örneğin Stoacılığın veya Spinoza'nın bu yöndeki öğretilerini anlıyorsak; Plotinos bu anlamda bir panteist değildir; eğer ondan duyusal dünyayı dışarıda bırakmak üzere var olan her şeyin yani Akıl ve Ruh'un da Tanrı olduğunu veya Tanrı'nın açılımları olduğunu kastediyorsak, Plotinos'un bu anlamda bir panteist olduğunu söylememizde bir sakınca yoktur.

Plotinos öncesi Yunan felsefesinde panteizmi savunan okul, Stoacı okuldur. Ancak Plotinos'un panteizmiyle Stoacıların panteizmi birbirinden çok farklıdır ve bu asıl var olan şey olarak kabul edilen şeyin birincide yani Plotinos'ta tinsel, diğerinde ise Stoacılarda maddi-cisimsel bir töz olarak alınmasından ileri gelen farklılıktan daha büyük bir farklılıktır. Stoacılarda iki ilkenin varlığını görmüştük. Bunlardan biri edilgin ilke yani dar anlamda madde, diğeri ise onun her tarafına nüfuz ederek onu canlandıran etkin kuvvet yani ruh veya akıldı. Stoacılıkta bunlar birbirlerinden bağımsız iki ayrı ilke, iki farklı varlıktı. Öte yandan onlar arasındaki ilişki de Plotinos'un Bir'i ile Akıl ve Ruh arasındaki ilişkiden tamamen farklı bir ilişki idi. Plotinos'ta Bir veya Tanrı, Stoacıların aklı gibi kendisinden *farklı* bir şey içine nüfuz ederek onu canlı veya akıllı kılan şey değildir; tersine Akıl ve Ruh, Plotinos'ta Tanrı'dan çıkmış, ondan taşmışlardır; dolayısıyla O'ndan başka bir şey değildirler.

Plotinos'un metafiziğinin Platon'unkinden bir başka önemli farkı, onun evrenin zamanda varlığa gelişine ilişkin hiçbir ima içermemesi, tersine kararlı olarak kesin bir biçimde bunun tersini savunmasıdır. Yunan felsefesinde genel olarak, yokluktan varlığa gelmeye ilişkin bir görüşün mevcut olmamasına paralel olarak, evrenin zaman içinde belli bir anda varlığa gelmiş olduğu yönünde bir anlayışın var olmadığını biliyoruz. Bununla birlikte, Platon'da *Timaios* diyaloğunda Demiorgos'un İdealara bakarak boş uzayı şekillendirmeye başladığı yani evrenin sanki zaman içinde meydana gelmeye başladığı yönünde bir görüş bulunduğu gibi Stoacıların, evrenin uzun zaman periyodları içinde ortadan kalkıp yeniden meydana geldiği yönünde bir anlayışa sahip olduklarını biliyoruz.

Plotinos'ta ise bir veya birden çok dünyanın zaman içinde belli bir anda veya birbirini takip eden dönemlerde varlığa geldiğine ilişkin herhangi bir

düşünce yoktur. Plotinos'a göre var olan her şey ezeli olarak Bir'den çıkmıştır ve bu süreç ebedi olarak varlığını sürdürmeye devam edecektir. Böylece Plotinos'ta Bir'den geri kalan şeylerin çıkışı belli bir zamanda başlamadığı gibi onunla kendisinden çıkan şeyler arasındaki ilişki de *zamansal bir öncelik-sonralık* ilişkisi değildir. Bir'le geri kalan şeylerin zaman bakımından özdeş oldukları veya evrenin Bir'le eşzamanlı olduğu Plotinos'un temel tezlerinden biridir. Onun çok sevdiği ve sık kullandığı bir benzetmeye göre Bir'le geri kalan varlıklar arasındaki ilişki, Güneş'le onun ışınları, karla karın soğukluğu arasındaki ilişkiye benzer. Nasıl ki, Güneş ışınları varlıklarını Güneş'e veya soğukluk varlığını kara borçlu olmakla birlikte, bu ikincilerin bulundukları her yerde ve zamanda birinciler de varsa Bir'in kendisinin olduğu her yerde ve zamanda da geri kalan şeyler onunla eşzamanlı olarak vardır.

Bu benzetme Platon'la Plotinos arasındaki bir diğer önemli farkı görmemize imkân verir: Plotinos öncesi Yunan düşüncesi, değindiğimiz gibi, Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi, genel olarak var olan bir madde veya ham madde, malzeme ile ona biçim ve düzen kazandıran akıllı bir varlık, sanatkâr arasındaki ilişki olarak tasavvur etmiştir. Bu gerek Anaksagoras, gerek Platon ve Stoacılar için geçerlidir. Ancak bu durumda bu sanatkâr varlığın, söz konusu ham maddeye, uzaya veya kaba, niçin bir biçim ve düzen kazandırdığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Eğer Tanrı mükemmelse –ki bütün bu filozoflara göre öyledir– kendi kendine yeterli olmalıdır. Öyleyse o kaostan veya uzaydan neden bir kozmos meydana getirmiştir?

Tanrı-evren ilişkileri hakkında böyle bir paradigmanın ideal veya mantıki sonucu Epikuros veya Aristoteles'te olduğu gibi Tanrı'yı ancak ahlâki bir mükemmellik ideali olarak kabul etmek, bunun dışında O'na bir işlev yüklememek olacaktır. Ancak durumun böyle olmadığını, özellikle Tanrı'yı insana benzeyen bir varlık olarak düşünen Platon'un Demiorgos'a, iyiliğinden ötürü, İdealara bakarak mümkün olduğu kadar uyumlu bir dünya meydana getirme yönünde bir amaç yüklemiş olduğunu biliyoruz.

Plotinos ise böyle bir açıklamaya kesinlikle karşıdır. O, Bir'in taşmasını yani diğer şeylere, Akıl'a ve Ruh'a varlık vermesini veya onları meydana getirmesini veya onlar olarak tezahür etmesini tamamen *irade-dışı, doğal ve zorunlu* bir süreç olarak görmektedir. Öte yandan duyusal dünya da Plotinos'ta, ileride ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, Ruh tarafından benzeri bir süreç sonucu meydana getirilmektedir. Plotinos bu konuda fazla bir açıklama vermeyi imkânsız ve gereksiz görür: Nasıl ki, Güneş'in etrafına neden ışık saçtığını veya karın neden içinde bulunduğu şeyi soğuttuğunu sormamı-

zın bir anlamı veya gereği yoksa Bir'in neden taştığını ve bu taşma sonucunda onun neden Akıl ve Ruh olarak ortaya çıktığını sormamız da gereksizdir. Plotinos'un bu konuda verdiği tek açıklama, belli bir olgunluk derecesine sahip olan veya buna ulaşan her şeyin doğasını meydana getiren özelliğe uygun davranması, ona uygun etkide bulunmasına benzer olarak, en mükemmel anlamda var olan şey olan Bir'in doğasının gereği olan şeyi yaptığı, doğası varlık olmasından ötürü zorunlu olarak taştığı ve etrafına varlık verdiği açıklamasıdır. Plotinos'ta, bu ana tezinin sonucu olarak Platon'un ne sanatkâr Tanrı'sı ne onun evreni meydana getirirken kendilerine baktığı akılsal örnekler ne bu örneklere bakarak iyiliğinden ötürü boş uzaya veya maddeye biçim ve düzen kazandırması vb. tarzında şeyler vardır.

Plotinos'la Platon arasındaki görüş farklılıkları bunlarla da sınırlı değildir. Plotinos bir başka ve aynı derecede önemli konuda, varlığın son tahlilde veya özü itibariyle akılsal olduğu konusunda da Platon'a karşı çıkar. Ancak onun bu karşı çıkışının bazı Platoncu kaynakları olduğu da göz ardı edilemez.

Platon, Tanrı anlayışında olduğu gibi –İdealar dünyasının içinde, İdealar hiyerarşisinin tepesinde yer alan bir İdea olarak Tanrı ve İdealar dünyasının dışında bulunan ve İdealara bakarak evreni meydana getiren sanatkâr bir Tanrı-gerçekliğin doğasının ne olduğu konusunda da her zaman arzu edebileceğimiz kadar tutarlı değildir. Onun bir yandan gerçekliğin doğasını akılsallık olarak tanımlarken –var olan şeyler, İdealardır– diğer yandan İdealar arasında en yüksek bir İdea olan İyi İdeasını akıl-üstü bir varlık olarak tasvir ettiğini görmüştük. Platon, *Devlet* diyaloğunda İyi İdeasını Güneş'e benzetmekte, Güneş'in görünen dünyanın nesnelerine görülebilirlik, gören göze görme gücü vermesine benzer bir şekilde İyi İdeasının da aklın nesnelerine akılsallık ve onları kavrayan zihne onları kavrama gücünü verdiğini söylemektedir. Ancak daha önce üzerinde durduğumuz gibi, o bununla kalmamakta, söz konusu benzetmesini daha ileri götürmektedir. Platon, görünen dünyada Güneş'in, ışığın ve duyusal nesnelerin varlıklarının ve görünebilirliklerinin nedeni ve kaynağı olması gibi İyi İdeasının da akılsal dünyanın nesnelerinin varlıklarının ve bilinebilirliklerinin kaynağı ve nedeni olduğunu ileri sürmektedir. Bu son fikri ona İyi İdeası ile ilgili olarak onun diğer İdealarin varlık ve gerçekliklerinin kaynağı ve nedeni olmakla birlikte bu varlık ve gerçekliğin kendileri olmadığı, tersine varlık ve gerçekliğin *ötesinde* ve *üstünde* bir şey olduğunu söyleme imkânını vermektedir (*Devlet*, 507 a-509 b).

İşte Plotinos, Platon'un bu ikinci görüşünden hareket ederek, ancak Platon'dan çok daha açık ve kesin bir şekilde varlığın ilkesi veya kaynağı olan

Bir'in her türlü akılsallığın ötesinde ve üstünde olduğunu söyler. Bununla da kalmaz, onun yani Bir'in veya Tanrı'nın *varlığın bile ötesinde* olduğunu ileri sürer. Bu görüşünün bir başka ve Platon'da rastlamadığımız sonucu, Yunan felsefe tarihinde ilk defa karşımıza çıkan *negatif teoloji* diye adlandırılan öğretidir. Platon daha önce gördüğümüz gibi İyi ideasının aynı zamanda varlık, öz, doğruluk ve güzellik İdeası ile aynı şey olduğunu veya İyi İdeasının bütün bu diğer İdeaları veya onların kavramlarını, içeriklerini kendisinde topladığını ileri sürmekteydi. Plotinos ise buna kesinlikle izin vermez. Ona göre her şeyin nihaî ilkesi olan Tanrı hakkında, O'nun Bir ve İyi olduğu dışında hiçbir şey söylenemez, hatta eğer bunlardan somut içeriği olan yüklemleri anlıyorsak *Tanrı'nın Bir veya İyi olduğu bile söylenemez.* Böylece Plotinos'ta Tanrı'ya hiçbir olumlu nitelik ve sıfat yüklenemez. Bu çerçevede Bir'in var olduğu, bir öze sahip olduğu vb. söylenemez. Tanrı, Plotinos için ne olduğu ile değil, ancak ne olmadığı ile tanımlanabilir, O'na ancak olumsuz sıfatlarla işaret edilebilir.

Acaba bu, varlığın kaynağının akıl-dışı, irrasyonel olduğu anlamına mı gelmektedir? Bu konuyu geniş olarak ileride tartışacağız. Ancak burada şu kadarını belirtelim ki, Bir'in kendisi, deyim yerindeyse özü itibariyle –ki aslında bu 'özü itibariyle' sözü anlamsızdır, çünkü Bir'in özü yoktur; bununla birlikte ondan söz ederken bu tür ifadelerde bulunmaktan başka çaremiz yoktur; nitekim Plotinos da zaman zaman aynı şeyi yapmaktadır– varlığın ve aklın üzerinde olmakta birlikte Plotinos ondan ilk çıkan, dolaysız olarak çıkan, o halde *onun doğasına en yakın olan şeyin varlık ve akılsallık* olduğunu söylemektedir. Çünkü bu ilk şey, Plotinos'a göre aynı zamanda Öz (essence) ve Varlık (being) anlamına gelen Nous'tur yani Akıl'dır. O halde Bir'in özü itibariyle akılsal bir şey, bir akıl olduğunu söylememiz doğru olmasa, eksik olsa bile, onun akla aykırı, saçma veya rastlantısal anlamında akıl-dışı bir şey olduğunu söylememiz daha büyük bir yanlış olacaktır.

Bu aynı tahlili onun varlık-üstü, öz-üstü bir şey olduğu yönündeki yorumlar için de yapmamız gerekir; yani Bir'in varlık olmaması, ona varlık sıfatının yüklenmesinin doğru olmaması, onun var olmaması veya var olmadığı anlamına gelmediği gibi Tanrı'nın bir öze sahip olmadığını söylemek de ancak onun özel, belirli, sınırlı bir öz olmadığı, bu bakımdan öz-üstü olduğunu söylemek anlamına gelir.

Buraya kadar Bir veya Tanrı sözcüklerini aralarında bir ayrım yapmaksızın eşanlamlı olarak kullandığımız gözden kaçmamıştır. Bunun nedeni Plotinos'un da bu sözcükleri aralarında bir ayrım yapmaksızın her zaman eşanlamlı olarak kullanmasıdır. Zaten Bir'in sözünü ettiğimiz özellikleri göz

önüne alındığında, onun Tanrı olması gerektiği açıktır. Böylece bundan önce Bir hakkında söylenen şeyleri Tanrı hakkında söylenen şeyler olarak da kabul etmemiz mümkündür. O zaman Plotinos'un ana tezi olarak ortaya şu çıkmaktadır: Var olan tek şey, biricik şey Tanrı'dır. Geri kalan her şey Tanrı'nın taşmasından –Müslüman filozoflarının ileride kullanacakları terimle 'südur'undan, 'feyz'inden– başka bir şey değildir. Tanrı'nın kendisi her türlü varlığın, özün, akılsallığın üzerindedir. Dolayısıyla onun hakkında özel, tikel varlıklara özgü özel, tikel nitelikler bir yana varlık, gerçeklik, doğruluk, güzellik gibi en yüksek anlamda genel, olumlu sıfatlar bile kullanılamaz (Ancak İslâm filozofları bu sıfatların kullanılmasına izin verirler). Plotinos bu son sıfatların kullanılmasına ancak Nous düzeyinde izin verir; ama bu öte yandan Bir'in veya Tanrı'nın bu olumlu niteliklerden, mükemmellik sıfatlarından yoksun olduğu anlamına da gelmez, tersine var olan her şeyin en genel imkânı, bütün var olan şeylerin ana kaynağı olması bakımından Tanrı her türlü mükemmelliğe sahiptir.

5

Plotinos'un Ana Sorunu



"Bütün yorumcular Plotinos'ta iki sorun grubunun birarada bulunduğunu kabul etme konusunda görüş birliği içindedirler: Bunlardan ilki ruhun kaderini ve onu eski saf haline getirmenin yolunu araştıran dinsel sorun; ikincisi gerçekliğin yapısı ve akılsal açıklamasıyla ilgilenen felsefi sorundur... Felsefi araştırmanın konusu olan şeylerin ilkesinin keşfi, Plotinos için aynı zamanda 'yolculuğun sonu', yani insanın nihai amacına ulaşmasıdır."

E. Brehier, *The Philosophy of Plotinus*, 32

Plotinos'un ana amacının ruhun kurtuluşu ve Tanrı'yla birleşmesi olduğunu söyledik. Aynı zamanda Plotinos'un bunu Yunan felsefesinin o zamana kadar geliştirmiş olduğu rasyonel evren tasavvuru içinde gerçekleştirmek istediğini de belirttik. Bundan Plotinos'un felsefesinin iki ana cephesi ve iki ana sorunu ortaya çıkmaktadır.

Bunlardan birincisi ruhun kurtuluşuyla ilgili *dinsel* sorun, diğeri evrenin yapısı ve akılsal açıklamasıyla ilgili *felsefi* sorundur. Plotinos araştırmacıları arasında var olan en önemli görüş ayrılığı, bu sorunlardan hangisinin onun düşüncesinde daha ağır bastığı veya onlardan hangisini ön plana alarak diğerini onun bir uzantısı veya sonucu olarak görmek gerektiği konusunda kendini göstermektedir.

Zeller'in başını çektiği bazı düşünürler, Plotinos'ta esas olanın ikinci yani gerçekliğin akılsal açıklamasını vermek amacı veya özelliği olduğu görüşündedir. Bunlar diğeri yani ruhun evren içindeki yerinin ne olduğu, nasıl düştüğü ve bulunduğu durumdan nasıl kurtulacağı, nasıl anayurduna geri dönebileceği sorununun sadece onun yani Plotinos'un felsefi kuramının mümkün kılmış olduğu doğal bir uzantıdan başka bir şey olmadığı görüşünü ileri sürmektedirler.

Buna karşılık başka düşünürler onun esas olarak Milad sıralarında bütün Akdeniz dünyasını sardığı görülen derin ve yaygın dinsel hareketin bir parçası olarak ele alınması gerektiğini vurgulamakta ve buna paralel olarak Plotinos'un asıl amacının Yunan akılcılığının talepleri içinde ruhun kurtuluşunu mümkün kılacak bir kuram ortaya atmak olduğunu söylemektedirler.

Nihayet üçüncü bir grup Plotinos'ta bu iki sorunun veya amacın birbirinden ayrılamaz olduğunu, Plotinosçuluğun böylece aynı zamanda dinsel değeri olan bir felsefi sistem veya felsefi dünya görüşüne dayanan, felsefi araçları kullanan bir dinsel kurtuluş öğretisi olarak ele alınmasının daha uygun olacağını ileri sürmektedir. Ünlü Fransız felsefe tarihçisi E. Brèhier bu sonuncu grup içinde yer almaktadır (Brèhier, 32 vd).

Bu sorunla ilgili olarak Plotinos'un durumunu, modern felsefede kendisininkine en çok benzeyen Spinoza'nınki ile karşılaştırmak yerinde olacaktır.

Spinoza 17. yüzyılda yaşamış büyük bir modern çağ filozofudur ve onun hareket noktası, esas olarak, kendisiyle aynı dönemde yani çağdaş felsefesinin başlangıçlarında yer alan Descartes'ın sistemidir. Spinoza, Descartes'ın birbirine indirgenemez iki töz olarak ortaya koyduğu Madde ve Ruh (veya Zihin) kavramlarından hareket eder; ancak Descartes'tan farklı olarak onları bağımsız tözler biçiminde ele almaz; tek töz, kendi kendine yeten biricik varlık olarak kabul ettiği Tanrı'nın öz niteliklerine, tanrısal tözün kendini ortaya koyuş biçimlerinden bildiğimiz ikisine indirger. Böylece Tanrı ile evren arasında bir özdeşlik kurar (*Deus sive Natura*) ve evren hakkında tümüyle akılsal, hatta Euklides'in geometrik sistemine göre tasarlanmış panteist bir metafizik veya varlık öğretisi geliştirir.

Ancak Spinozacılık sadece Tanrı ve evren hakkında ortaya atılmış salt felsefi-akılsal bir sistem değildir; o, aynı zamanda insanın mutluluk ve kurtuluşuna ilişkin bir pratik öğretidir. Spinoza insanı doğanın, dolayısıyla Tanrı'nın bir parçası kılar ve ve bunun sonucu olarak doğanın yani Tanrı'nın yasasını bilmesi ve ona itaat etmesinin aynı zamanda insanın mutluluğu ve kurtuluşu anlamına geldiğini ileri sürer. Böylece Spinoza'da sözünü ettiğimiz felsefi-rasyonel açıklamanın aynı zamanda derin ahlâki-dinsel bir anlamı ve işlevi vardır. Başka bir ifade ile Spinozacılık sadece Tanrı ve O'nun evren olarak görüntüsü üzerine salt kuramsal-felsefi bir öğreti değildir; insanın bu dünyadaki yeri ve görevini, kendisi için iyinin ne olduğunu göstererek aynı zamanda onu mutluluk ve huzura, kurtuluşa eriştirmeye çalışan bir mutluluk öğretisi, bir çeşit 'doğal din'dir. Bundan dolayı felsefe tarihçileri Spinoza'yı incelerken her zaman onun sisteminin bu iki özelliğini belirtmeye özen gösterirler. Onu şüphesiz bir peygamber veya bir din kurucusu olarak ele almazlar, ama felsefesinin, diğer filozoflarda, örneğin kendisiyle aynı dönemde yaşayan Descartes, Hobbes veya Locke'da, Leibniz'de bulunmayan bu farklı özelliğini, bu derin dinsel-ahlâki cephesini vurgulamayı ihmal etmezler.

Plotinos'un felsefesinin iki ana sorunu, bu iki soruna karşılık gelen iki

ana cephesi arasındaki ilişki, Spinoza'da olduğundan daha da derindir. Öyle ki birçokları tarafından haklı olarak işaret edilmiş olduğu gibi Plotinos'un sisteminin veya öğretisinin felsefi-akılsal cephesini, onun gerisinde yattığını gördüğümüz bu dinsel ilgi ve kaygılardan bağımsız olarak ele almak ve açıklamak adeta imkânsızdır.

Gerçekte, Plotinos'un felsefesinin bu özelliğinin Yunan felsefesinin kendisi için tümüyle yeni bir olay olmadığını söyleyenler de vardır. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*'de Yunan felsefesinin başlangıçları problemini tartışırken Jaeger ve Cornford'un görüşlerine temas etmiş ve özellikle Jaeger'in ilk Yunan filozoflarıyla birlikte Yunan dünyasında dinsel kaygılardan tamamen uzak, evren hakkında tümüyle laik, doğal ve rasyonel bir açıklamanın ortaya çıktığı şeklindeki görüşü reddettiğini görmüştük. Jaeger, ilgili bölümde geniş olarak ele aldığımız gibi, ilk Yunan filozoflarının hem filozof, hem teolog olduklarını, bizim için bugün mevcut olan felsefe, bilim ve din ayrımının onlarda var olmadığını, onların ana özelliklerini oluşturan şeyin, geleneksel dinin artık cevap vermediği dinsel taleplere, deneysel ve akılsal malzemeyi kullanmak suretiyle cevap vermek olduğunu ileri sürmekteydi.

Öte yandan Stoacıların felsefesini ele aldığımız bölümde özellikle son dönem Stoacılarında dinsel ilgi ve kaygıların nasıl ön plana geçtiğini görmüş, Stoacıların dinsel ihtiyaçlarını Roma çok tanrıcılığında tatmin edemeyen, eğitim görmüş insanlara felsefeyi nasıl bir doğru yaşama kılavuzu ve dinsel kurtuluş öğretisi olarak sunmaya başladıklarına da değinmiştik.

Son olarak Plotinos'un sisteminde dar anlamında felsefi-rasyonel ve metafizik sorunla ruhun kurtuluşuna ilişkin kaygının temelinde yattığı dinsel sorunun bu biçimde yanyana veya içiçe bulunmasının başlangıcını Platon'un kendisine geri götürmenin mümkün olduğunu, Plotinos'un bu konudaki modelinin Platon'un kendisi olduğunu söyleyenler de vardır ve bu görüş ciddi olarak üzerinde durulmaya değer niteliktedir. Gerçekten de Plotinos'un kendisini bir Platoncu olarak görmesine ve okulunu bir Platonculuk olarak adlandırmasına imkân veren önemli unsurlardan biri bu temel benzerlik yani Platon'un felsefesinin, salt felsefi unsurlar dışında veya yanında daha dar anlamda dinsel diyebileceğimiz bazı unsurlar içermesi veya dinsel diye adlandırılabilecek kaygı ve ilgilere sahip olması görünmektedir. Şimdi bu sözlerimizle ne demek istediğimizi biraz daha açmaya çalışalım:

Platon'un evreni esas olarak İdealar dünyası ve duyusal dünya diye ikiye ayırdığını biliyoruz. Bu dünyalardan ilkinin iyi ve güzel olan, tanrısal olan her şeyi içine almasına karşılık ikincisinin bunun zıddına kötü, çirkin, erdem-

siz, eksik veya kusurlu olan ne varsa onların yeri olduğunu biliyoruz. Platon bunları, felsefi olarak aklın ve maddenin ya da parlak akılsallıkla bulanık duyusallığın birbirine zıt dünyaları olarak tasvir ediyordu. Ancak bu evrende ruhun özel bir konumu vardı: Ruh her iki dünya ile temas halindeydi. Asıl yurdunun İdealar dünyası olmasına, tözü itibariyle bu dünyaya ait olmasına karşılık maddenin dünyasıyla, duyusal dünya ile de ilişki içindeydi. Bu bağlamda Platon'un ruhun duyusal dünyayla ilişkisini bir alçalma, bir düşüş olarak gördüğünü de biliyoruz. Nitekim Platon, *Devlet*, *Phaidon* ve *Phaidros* diyaloglarında ruhun duyusal dünyadaki durumunu bir kafeste, zindanda bulunmasına benzetmekteydi. Ahlâki olarak bundan çıkardığı sonuç, onun felsefe veya diyalektik yardımıyla gerçekte ait olduğu yere çıkarılması gerektiğiydi. İnsanın özünü ruhun oluşturduğu ve ruhun özü itibariyle akılsal bir varlık olduğu gerçeğinden hareketle ruhun kurtuluşu ve mutluluğu için bu dünyadan kaçması, öteki dünyaya, ana vatanına, aklın dünyasına geri gitmesi gerekmekteydi.

Platon'un değerleri bakımından birbirine tamamen zıt bu iki dünya ayrımı bir ölçüde Aristoteles tarafından da kabul edilmişti. Gerçi Aristoteles'te ruhun bedene tümüyle karşıt, bağımsız bir töz, ölümsüz bir varlık olduğu, mutluluk ve kurtuluşu için bu dünyayı, bedeni terketmesi gerektiği görüşleri yoktu. Bununla birlikte bu, değer bakımından birbirinden farklı olan iki dünyanın var olduğu görüşü Aristoteles'te de devam etmekteydi. Bu dünyalardan biri gök kürelerinin, göksel akılların ezeli-ebedi dünyası, ay-üstü dünya, diğeri oluş ve yokoluşların, doğuş ve ölümlerin dünyası, ay-altı dünyaydı. Ayrıca Aristoteles, insan ruhunda da onun bir parçası olmamakla birlikte ölümsüz olan bir unsurun varlığını kabul etmekteydi. Bu, daha önce gördüğümüz gibi ne olduğunu, nereden geldiğini tam olarak bilemediğimiz Faal Akıl'dı.

Platon'un değer bakımından birbirinden farklı bu iki dünya ayrımı ile ruhun bu iki dünya arasındaki özel durumuna ilişkin öğretisinin Milad sıralarında, Doğu Akdeniz ve Roma dünyasını istilâ eden Sır ve Kurtuluş Dinleri ile birlikte yeni bir canlanma dönemine girdiğini görmekteyiz. Daha önce değindiğimiz gibi bu dönemde ortaya çıkan Yeni-Pythagorasçılık gibi felsefî, Gnostiklik gibi yarı dinsel, yarı felsefî, İsis ve Osiris kültü, Hermetizm, Zerdüştçülük, Mitracılık gibi tümüyle dinsel akım ve kültlerde ortak olarak paylaşılan genel görüş, iyi ve kötü veya kutsal – kutsal olmayan dünyalar ikiliği görüşüydü. Bu görüşün mantıksal bir uzantısı ruhun, bu iki dünya arasında aracı bir varlık olduğu, aslında özü itibariyle iyi veya kutsal olduğu, dolayı-

sıyla bu dünyaya ait olmadığı, ancak işlemiş olduğu bir günah sonucu oraya düştüğü için bir zindanda bulunur gibi orada bulunduğu ve kurtuluşunun birtakım özel bilgiler 'gnosis'ler, 'marifet'ler, 'irfanlar' veya teknikler aracılığıyla bu dünyadan yukarıya, tanrısal dünyaya yükselmesinde bulunacağı görüşü olmuştur.

Dönemin sözünü ettiğimiz bu felsefî, yarı felsefî, dinsel akımları, Sır veya Kurtuluş Dinleri yalnızca bu ana amaç peşinde koşmamış, aynı zamanda bu amacı gerçekleştirmek üzere ona uygun bazı kozmolojiler de geliştirmişlerdir. Bu kozmolojiler esas itibariyle Platon'un –ve bir ölçüde Aristoteles'in– kutsal-tanrısal ve duyusal-maddi dünyalar ikiliğini kendi paylarına tekrar etmiş, ancak onları daha renkli mitoloji veya hikâyelerle, daha ayrıntılı bir biçimde ortaya koyarak, işlemişlerdir.

Kısaca ele almamız gerekirse bu kozmolojilerde bir tarafta karanlık maddenin, diğer tarafta aydınlık tanrısallığın dünyasının yer aldığını görmekteyiz. Bu ikinci dünya ise kendi içinde sahip olduğu aydınlık ve kutsallık, tanrısallık derecesine göre yine bazı farklı planlardan veya düzlemlerden meydana gelmektedir. Örneğin Yeni-Pythagorasçılığın önemli bir temsilcisi olan Numenius, Platoncu göksel dünyayı sabit yıldızlar küresine özdeş kılmakta, ruhların içinde cezalandırılarak temizlendiği dünyayı ise gezegenlerin meydana getirdiği dünya olarak tasvir etmektedir. Ruhların doğduklarında kendisinden geçerek dünyaya indikleri 'göğün kapısı'nın Yengeç burcu olmasına karşılık tekrar yukarıya çıkışlarında içinden geçtikleri, Oğlak burcudur.

Mitracılığın teologları da benzeri bir kozmolojik tasarıma sahiptirler. Bu dinde değerli olarak görülen ruhlar ölümden sonra göğe yükselir. Ancak göğün kendisi, her birinde bir gezegenin bulunduğu yedi küreye ayrılmıştır ve bu kürelerin her birinin giriş kapısını bir bekçi melek bekler. Bu melekler içeriye ancak uygun parolaları öğrenmiş ruhları bırakırlar. Bunun için ruhların her bir kapıda dünyaya inerken kazanmış oldukları dünyevi-duyusal yetilerini bırakmaları gerekir. Onlar örneğin beslenme yetisini Ay'da, zevk yetisini Merkür'de, cinsel arzuyu Venüs'te, savaşçılık tutkusunu Mars'ta vb. bırakır ve böylece her türlü duyusallıktan arınmış olarak içinde ebediyen saf ve mutlu bir hayat sürecekleri en sonuncu, sekizinci küreye kabul edilirler (Brèhier, 37).

Bu dinlere kabul edilen kişilere uygulanan giriş seremonileri de bu arınma ve yükselme olayını sembolik olarak tekrarlayan bir dizi hareketten meydana gelmektedir. Bu seremonilerde müridin, ruhla bağlantıları onu kirli kılan yetileri temsil eden elbiselerden arınması söz konusudur. Bu merasimin gece gerçekleştirilen bölümünde, müride birbiri üzerine on iki kat elbise giy-

dirilmekte, sabahleyin bunların üzerine son olarak 'göksel elbise' ilave edilerek, söz konusu kişi tarikate kabul edilmektedir.

İşte yapı ve değerleri bakımından birbirinden tamamen farklı ve birbirine zıt olan bu iki dünya ayrımı ve ruhun bu her iki dünyayla ilişki içinde olan bir varlık olduğu görüşü, Plotinos'un sisteminin de temel görüşüdür. Benzer şekilde Plotinos da ruhun asıl yerinin kutsal-tanrısal dünya olduğu, bir şekilde duyusal-maddi dünyaya düşmüş olduğu, dolayısıyla bu dünyada mutsuz olup acı çektiği düşüncesindedir. Plotinos'un, Porfirios'un sözleriyle, bu dünyada bir beden içinde bulunmaktan utandığını ve ölümle birlikte içindeki tanrısal şeyin evrendeki tanrısal şeye geri döneceğine inandığını biliyoruz. Platon ve diğer Sır ve Kurtuluş Dinlerinin bağlıları gibi Plotinos da bunun için ölmeyi beklemenin gerekli olmadığını, insanın veya filozofun, 'ölmeden önce ölmesi'nin mümkün olduğunu düşünmektedir. Nitekim yine Porfirios'tan kendisiyle birlikte bulunduğu altı yıllık süre zarfında Plotinos'un dört defa Tanrı veya Bir'le temasa geldiğini ileri sürmüş olduğunu öğrenmiştik.

Plotinos, bunun için yapmamız gereken şeyin ruhlarımızı kendisine yabancı olan her türlü eklentiden kurtarmamız ve kendimize dönmemiz olduğunu düşünmektedir. Çünkü Platon ve bu dönemde aynı görüşü ileri süren diğer düşünürler gibi Plotinos da ruhun tözü itibariyle zaten temiz, saf ve tanrısal olduğuna inanmaktadır. Ruhu kirleten şey, duyusal, fiziksel dünyayla temasından, ilişkisinden ortaya çıkan eklentilerdir. Maddeyle ilişkisini kesen, kendi özüne dönen, kendisini ve kaynağını yine kendisine has olan fiille yani temaşa fiiliyle düşünen ruh, Akıl aracılığıyla Bir'e ulaşma ve onunla birleşme imkânına sahip olacaktır. Daha önce belirttiğimiz gibi kurtuluş veya mutluluk ruhun bu serüveninin, bu manevi yolculuğunun sonunda ortaya çıkacak olan şeyin adıdır. Felsefe yapmanın kendisi ise özü itibariyle, *bu manevi yolculuğu gerçekleştirmekten* başka bir şey değildir.

Ancak buraya kadar söylediklerimiz Plotinos'la ilgili olarak madalyonun yalnızca bir yüzünü temsil etmektedir. Plotinosçuluk sadece dinsel kaygıları olan ve bu dinsel kaygıları gidermek üzere bir kurtuluş öğretisi öneren bir çeşit din değildir. Hıristiyanlık da içinde olmak üzere döneminin çeşitli din ve kültleriyle sözünü ettiğimiz bu dinsel ilgi, kaygı ve amaçları paylaşmasına rağmen, onlar gibi bir din değildir. Spinoza örneğine dönersek, günümüzde hiçbir din tarihçisi Spinozacılığı bir din olarak ele almadığı gibi Plotinosçuluğu da doğrudan kendi özel araştırma alanı içinde ele alınması mümkün bir din hareketi olarak görmemektedir. Bunun, bir dini din yapan çeşitli ve farklı unsurların (iman, ibadet, ayin vb.) Plotinosçulukta bulunmaması dışında en

önemli gerekçesi onun özü bakımından felsefe tarihi boyunca karşılaştığımız diğer felsefî sistemler gibi aynı zamanda evren hakkında bize felsefî-akılsal bir açıklama verme iddiasında olan son derece güçlü felsefî-rasyonel bir sistem olmasıdır.

Bu, Plotinos'ta dinsel evren tasarımının felsefi evren tasarımıyla birlikte bulunması, onun tarafından desteklenmesi anlamına gelmektedir. Belki bundan bir adım daha ileri atarak ondaki felsefî evren modelinin *dinsel bir kurtuluşu mümkün kılmak üzere* veya *böyle bir kurtuluşu mümkün kılacak bir tarzda* tasarlanmış veya kurgulanmış olduğunu söyleyebiliriz. Ama Plotinosçu felsefî evren tasarımının gücünü ve ikna ediciliğini sağlayan şeyin bu niyet ve amaç olmadığını, onun bundan bağımsız olarak kendi değer ve gücüne sahip olduğunu, böylece bir felsefî dünya görüşü, felsefî bir evren tasarımı olarak ele alınıp, değerlendirilmeyi hak ettiğini kabul etmek zorundayız.

Bu açıdan ele aldığımızda, Plotinos'un felsefesinin bize akılsal olarak tesis edilmiş ilkelerden hareketle evren ve onu oluşturan varlık dereceleri veya tabakaları, bunların birbirleriyle ilişkileri hakkında felsefî bir değeri olan, tutarlı, argümantatif bir sistem sunduğunu söylemek zorundayız. Plotinos'un felsefî sistemi bu genel yapısına veya özelliğine uygun olarak diğer herhangi bir büyük felsefî sistem gibi bize insanın bilgisi, insanın doğası, evrendeki yeri, onu bekleyen kader vb. hakkında işlenmiş, akılsal olarak temellendirilmiş bazı görüş veya öğretiler içermektedir. Plotinos'un felsefi sistemi, ayrıca bunu gerçekleştirmek üzere kendisinden önceki diğer filozoflardan, felsefe okullarından yararlanmakta ve sözünü ettiğimiz konularda daha önceki filozofların, örneğin Platon'un, Aristoteles'in, Stoacıların ortaya attıkları görüş ve düşünceleri, öğretileri ele alarak onları kendine özgü çok üstün bir sentez içinde birleştirmektedir. Plotinos'un felsefî sistemi böylece, Yunan felsefesinin o zamana kadarki gelişimi içinde ele almış olduğu birçok sorunu yeni bir bakış açısından ele alıp işleyen orijinal bir felsefî sistem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bununla birlikte Plotinosçu bu bakış açısının kendisinde ve onun ürünü olarak ortaya çıkan Plotinosçu sistemde, daha önceki hiçbir Yunan filozofunda karşılaşmadığımız ölçüde büyük veya ciddi bir temel gerilimin, bazı Plotinos araştırmacılarına göre bir çelişkinin varlığını itiraf etmek zorundayız. Bu gerilim veya çelişki, Plotinos'un bu konudaki kendi niyeti ve düşünceleri ne olursa olsun, sahip olduğu veya amaçladığı evrene ilişkin dinsel tasarımıyla ortaya koyduğu veya geliştirdiği felsefî tasarımın birbirlerine tam anlamıyla uymamalarından, aralarında sürekli olarak bir çatışmanın var olmasından ileri gelmektedir.

Bunu da biraz açalım: Birçok Plotinos araştırıcısının haklı olarak işaret ettikleri gibi Plotinos'ta dinsel tasarımın evreni birbirinden tamamen farklı, hatta birbirine zıt iki dünyaya, kutsal ve kutsal olmayan (profan) dünyalara ayırmasına karşılık, felsefî tasarım bu iki dünyayı birbirine bağlamakta, onlar arasında bir geçiş ve sürekliliği kabul etmektedir. Dinsel tasarımın kutsal olmayan dünyayı reddetmesine veya ona hiçbir değer atfetmemesine karşılık felsefi tasarım onu kabul etmekte, çünkü onu kutsal dünyadan çıkarmakta veya ona bağlamakta, böylece ikisi arasında bir devamlılık, süreklilik kurmak istemektedir. Birinci tasarımın evreni iyinin ve iyi olmayanın dünyaları olarak ahlâki ve dinsel değer bakımından birbirinden farklı bölgelere ayırmasına karşılık ikinci tasarım onları gerçekliğin birbirlerine bağlı formları olarak, deyim yerindeyse, aynı düzeyde ve değerde ele almaktadır. İnge'nin dediği gibi söz konusu iki tasarımdan birincisinin gerçekliği, ruhun içinde saf bir halde bulunmasına veya kendisiyle teması sonucunda kirlenmesine göre pozitif veya negatif anlamı olan bir değerler hiyerarşisi olarak görmesine karşılık, ikinci tasarımda gerçekliğin, akıl tarafından kavranabilir bir bağla birbirlerine bağlı olan farklı görüntüleri, her yerde aynı değere ve haklara sahip olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu temel zıtlığın sonucu olarak, birinci tasarımın gerçekliğin aşağı derecelerine, özellikle doğal-fiziksel dünyaya hiçbir değer vermeyip, ruhu bir an evvel ondan kaçmaya davet etmesine karşılık, ikinci tasarım ruhun duyusal dünyada bulunmasını doğal ve zorunlu bir olay, belki ruhun kendisi için değil ama varlığın kendisi bakımından bir iyilik, tanrısal inayetin ürünü olan bir şey olarak görmekte ve böylelikle bu dünyaya, onun için mümkün olan en büyük bir akılsallık, iyilik ve gerçeklik atfetmektedir.

Bu noktada aklımıza yine Platon gelmektedir. Çünkü bu tür bir gerilimin veya çelişkinin daha önce Platon için de söz konusu olduğunu görmüştük. Daha önce üzerinde geniş olarak durduğumuz gibi *Devlet, Phaidon* ve *Phaidros* diyaloglarında, Platon'un duyusal dünya hakkında ileri sürdüğü anlayışıyla *Timaios* diyaloğunda geliştirdiği görüş arasında benzeri bir çelişki mevcuttur. Bu ilk üç diyalogda İdealar dünyasıyla duyusal dünya arasında her bakımdan keskin bir ayrım yapan ve birinciyi her türlü tanrısallığın, akılsallığın, iyiliğin yeri olarak gören, buna paralel olarak ruhun duyusal dünyada bulunmasını onun için bir gurbette bulunma, bir düşüş olarak kabul eden Platon'un, *Timaios*'ta bu anlayışından nasıl büyük ölçüde vazgeçerek duyusal dünyaya belli bir iyilik, akılsallık, güzellik ve uyum atfettiğini görmüştük. Bu son diyalogda doğal-fiziksel dünya, derece bakımından şüphesiz akılsal

dünyadan daha aşağı bir mevkide bulunmakla birlikte mutlak olarak kötü değildi, çünkü aklın damgasını veya izini taşımaktaydı. Bunun nedeni de evrenin meydana getiricisi olan Demiorgos'un, İdealara bakarak duyusal-fiziksel dünyayı oluşturmuş olmasıydı. Böylece bu dünya, Tanrı'nın ve aklın işbirliğinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştı, dolayısıyla mutlak olmamakla birlikte belli ölçüde bir gerçeklik, doğruluk ve güzellik içermekteydi. Hatta Platon bundan daha da ileri giderek onun meydana gelmiş varlıklar içinde en güzeli olduğunu söylemekte bile tereddüt etmemekteydi (*Timaios*, 29 a).

Platon bu tasarımının ruh bakımından sonuçlarını ayrıntılı olarak ele almamıştır. Ama onun ruhu kendiliğinden hareket ve canlılık ilkesi olarak ele aldığını da görmüştük. O halde özü itibariyle akılsal dünyaya ait olmakla birlikte ruhun, Alem Ruhunun duyusal-fiziksel dünyaya hareket ve canlılık vermesi artık Platon için tam olarak bir düşüş diye kabul edilemezdi. Daha doğrusu filozofun asıl yurdu İdealar alemi ve asıl mutluluğunu teşkil edecek olan şey bu alemin temaşası olmakla birlikte nasıl ki onun bu dünyayla ve toplumla ilişkisi Platon için eleştirilmesi, olumsuzlanması gereken bir şey değil idiyse, aynı şekilde asıl yeri İdealar alemi olmakla birlikte ruhun, Alem Ruhunun bu dünyayla ilişkisi, ona hareket ve canlılık vermesi de onun için salt olumsuz bir eylem olamazdı. Nitekim Platon'un *Yasalar* kitabında Alem Ruhu ile ilgili olarak söylediği şeylerin bu bağlamda ele alınması gerektiğini görmüştük.

Sonuç olarak Plotinos'un evreninde iki hareketin var olduğunu görmekteyiz: Bunlar biri yukarıdan, Bir'den, birlikten aşağıya, çokluğa, çok olana, duyusal-fiziksel dünyaya inen hareket, diğeriyse bunun tersine olarak aşağıdan, Ruh'tan yukarıya, çokluktan birliğe doğru giden harekettir. Birinci hareket bize ezeli olarak aşkın ilkesinden, İlk İlke'den, Bir veya Tanrı'dan çıkan canlı gerçekliğin düzenli yapısı ile ilgili akılsal bir açıklama sağlar ki, buna Plotinos'un *felsefi tasarımı* diyebiliriz. İkinci hareket ise varlığın veya gerçekliğin her aşamasını yaşaması ve onda etkin olması mümkün olan bireysel insan ruhunun, birbirini izleyen sürekli bir arınma ve yükselme süreci sonunda evrenin ilkesi olan İlk İlke'ye ulaşıp onunla birleşmesi ve böylece kendisi için mümkün olan mutluluk ve kurtuluşa erişmesinin yolunu gösterir ki, buna da Plotinos'un *dinsel tasarımı* diyebiliriz.

Böylece Plotinos'un felsefesinin ana sorusunu, sorununu şu şekilde ifade etmemiz mümkün görünmektedir: *Acaba rasyonalizm aynı zamanda dinsel bir anlama sahip olabilir mi? Acaba felsefe, felsefe olmaktan çıkmaksızın veya Yunan akılcılığının geleneksel kavram, çerçeve ve standartlarını terketmeksizin aynı zamanda dinsel ilgi ve kaygılara cevap verebilir mi?* Acaba za-

manın dinlerinin, örneğin Hıristiyanlığın, Gnostikliğin vb. uygun olmayan terminoloji ve mitolojilerini kabul etmeksizin onların doyurma iddiasında oldukları dinsel ihtiyaçları felsefenin bizzat kendisinin yardımıyla ve daha doğru bir şekilde tatmin etmek mümkün müdür?

Plotinos'un bu sorulara olumlu cevap verme eğiliminde olduğunu görmekteyiz. Plotinos, felsefenin aynı zamanda dinsel bir anlam ve değeri olduğunu düşünmekle kalmamakta, daha da ileri giderek ancak *onun gerçek din olduğunu, olabileceğini* ve *olması gerektiğini* ileri sürmektedir. İleride Farabi-İbni Sina çizgisi içinde ilerleyecek Müslüman filozoflarının yapacakları gibi Plotinos da kesin olarak felsefe-din, akıl-iman, seçkinler-avam ayrımı yapıp felsefeyi aydınların dini, dini sokaktaki insanın felsefesi olarak almamakla veya peygamberle filozof arasında bir karşılaştırma yaparak, birincinin akılsal-bilimsel olarak söylediği şeyi ikincinin hayal gücüne dayanan sembollerle şiirsel olarak ifade ettiği görüşlerine kadar gitmemekle birlikte (bunu kendisinden sonra gelen bazı Yeni-Platoncular, örneğin Proclos ve İamblichos yapacaktır) son derece kararlı ve bilinçli bir biçimde *gerçek dinin, ancak felsefe olabileceği* görüşünü savunmaktadır. Bu suretle de Plotinos ileride Müslüman ve Hıristiyan Ortaçağ filozoflarının ana problemi olan akılla iman, felsefeyle din arası ilişkiler sorununun en ciddi bir ön taslağını temsil etmektedir. Kendisinden bir süre sonra doğan ilk büyük Hıristiyan filozofu Aziz Augustinus'la Yunan tarzında felsefe çizgisini devam ettiren Farabi-İbni Sina gibi büyük Müslüman filozoflarının Plotinos'a ve onun felsefesine gösterdikleri büyük ilginin kaynağı burada bulunmaktadır (Ancak Aziz Augustinus Plotinos'un felsefenin dinin bir üst ifadesi olduğu görüşünün tersine, imanın ancak bir hizmetkârı olabileceğini savunacaktır).

6

Plotinos'un Metafiziğinin Temel Kavramları



"Eğer Bir'den sonra gelen bir ikinci şey varsa, onun Bir'in kendisinin herhangi bir hareketi, arzusu, isteği veya eylemi olmaksızın varlığa gelmiş olması gerekir... Onun Bir'in kendisinin değişmeden kalmasına karşılık O'ndan yayılan bir ışıma olması gerekir... Böylece var olan her şey, varlıkta kaldığı sürece, zorunlu olarak, kendi özünden ve kendi gücünün eseri olarak, dışında bulunan şeye yönelik bir varlık meydana getirir... Mükemmel olan her varlık (bir şey) meydana getirir."

Enneadlar, V, 1, 6

Platon'un *Timaios*'una göre
Atlantis'in bir Ortaçağ tasviri.

TAŞMA, TAŞMANIN İLKELERİ VE TEMAŞA

Taşma (Emanation, Feyz, Südur)

Plotinos'un metafiziği veya varlık felsefesi, kısaca değindiğimiz gibi her şeyin Bir veya Tanrı olarak adlandırılan bir şeyden çıktığı, bu şeyin veya ilkenin kendini üç farklı ana düzlemde veya aşamada ortaya koyduğu tezine dayanır. Plotinos mutlak anlamda tinsel bir yapıya sahip olduğunu ileri sürdüğü, varlığın içinde bulunduğu veya kendisini gösterdiği bu aşamalarının her birini teknik bir deyimle hipostaz olarak adlandırır ve böylece Plotinos'un metafiziği veya varlık felsefesi üç hipostaz veya hipostazlar kuramı olarak bilinir. İşte Plotinos'un varlık felsefesini bu üç hipostaz yani Bir, Akıl ve Ruh aracılığıyla özel olarak incelemeye girişmeden önce, onun ilk hipostaz olan Bir'den geri kalan hipostazların nasıl meydana geldiğine, çıktığına ve onların daha sonra Bir'e nasıl geri döndüklerine ilişkin temel açıklamasını incelememiz gerekmektedir. Bunun için de ilkin Plotinosçu metafiziğin ana kavramı olan ve Yunan felsefe tarihinde ilk defa karşımıza çıkan yani daha önceki Yunan filozoflarında karşılaşmadığımız bu çıkış, taşma veya südur (emanation, feyz) kavramı üzerinde biraz durmamız gerekmektedir.

Bilindiği gibi Yunan felsefesinin Plotinos'a kadar olan döneminde, Tanrı ile evren arasındaki ilişkiler konusunda birçok farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerden biri, Tanrı ile evren arasında herhangi bir ilişkinin varlığını reddeder. Bu görüşün en iyi temsilcisi olan atomcular (Demokritos ve

Epikuros) Tanrı'nın evrenin ne fail nedeni, ne de ereksel nedeni olduğunu kabul ederler.

Bir diğer görüş Tanrı'nın evrenin fail nedeni olmamakla birlikte ereksel nedeni olduğunu savunur ki, bunun da en ünlü savunucusunun Aristoteles olduğunu biliyoruz. Anaksagoras ve *Timaios*'un Platon'u ise Aristoteles'ten farklı olarak Tanrı'nın bir anlamda evrenin fail nedeni olduğunu kabul ederler. Çünkü onların her ikisine göre Tanrı, evreni yaratmamakla birlikte onun mevcut şeklinin sorumlusudur. Bunun nedeni ise kendisinden bağımsız olarak var olan maddeye veya kaosa düzen ve şekil veren bir sanatkâr (Demiorgos) olarak görev yapmış olmasıdır.

Nihayet bir başka ve farklı görüşü, panteist görüşü temsil eden Herakleitos ve Stoacılar evrene, doğaya aşkın bir Tanrı'yı kabul etmezler, O'nu evrenin, doğanın içine yerleştirirler; ama O'nu bir öncekiler gibi yine bir Akıl, Logos olarak kabul ederler ve O'na evreni düzene sokma, onu akılsallaştırma görevini verdirirler.

Öte yandan tüm Yunan düşüncesinde maddeyi yoktan var eden yaratıcı bir Tanrı kavramının hiçbir zaman var olmadığını biliyoruz. Böyle bir anlayış yukarıda sözü edilen hiçbir Yunan filozofu tarafından kabul edilmemiştir. Böylece bütün bu filozoflarda ortak olan genel tasarım, ezeli olan bir Tanrı'nın karşısında yine ezeli olan bir varlığın, maddenin, boş uzayın veya kaosun bulunduğu tasarımıydı. O halde ve bu anlamda bütün bu filozoflarda şu veya bu biçimde bir Tanrı-evren ayrımı, Tanrı-evren ikiliği görüşü mevcuttu.

Buna karşılık Plotinos'un döneminde artık kesin olarak ortaya çıkmış ve kendini yavaş yavaş kabul ettirmeye başlamış olan Yahudi-Hıristiyan evren tasarımı bambaşka bir aksiyomdan veya tezden hareket etmekteydi. Bu tez, Tanrı ile evren arasındaki yukarıdaki türden bir ilişkiyi veya ikiliği reddetmekteydi. Bu teze göre gerçek anlamda var olan, ancak Tanrı'ydı ve evrenin herhangi bir şekilde O'nunla karşılaştırılabilir veya O'ndan bağımsız bir varlığı yoktu; dolayısıyla o, ancak Tanrı'nın kişisel bir iradesi ve emri sonucu yoktan var edilen veya varlığa getirilen bir şey olmak durumundaydı.

Antik Yunan geleneğinde evren veya deyim yerindeyse onun ana maddesi, malzemesi Tanrı tarafından varlığa getirilmediği için evrenin *niçin var olduğu* sorusunun bir anlamı yoktu. Antik Yunan filozofları Leibniz'in metafiziğin ana sorusu olduğunu ileri sürdüğü soruyu, 'Neden hiçbir şey yok değil de bir şey var?' sorusunu sormayı akıllarına getirmiyorlardı. Evren veya daha doğrusu madde, varlığa gelmediği, getirilmediği, tersine her zaman var oldu-

ğu için onun neden veya nasıl var olduğunu sormak anlamsızdı. Bundan dolayı, tüm Yunan filozoflarında ana soru, evrenin neden veya nasıl var olduğu sorusu değil de içinde bulunduğu durumunun yani bir kozmos, düzenli bir yapı olma özelliğinin, nedeninin ne olduğu sorusuydu. Başka deyişle onlar evrenin *varlığının nedeni*ni aramıyorlardı; aradıkları şey sadece evrenin sahip olduğu *düzenliliğinin nedeni*nin ne olduğuydu.

Yunan filozofları arasında atomcuların bu ikinci sorunun kendisini de cevaplandırılması gereken ciddi bir sorun olarak görmedikleri bilinmektedir. Onlara göre atomların yapıları, ezeli olarak sahip oldukları doğal ve sonradan olma hareketleri, söz konusu düzenliliği açıklamak için yeterliydi. Onların bu iki hareket sonucu birleşip ayrılmaları söz konusu düzenliliği meydana getirmekteydi.

Ancak çok sayıda filozofu içinde bulunduran daha büyük bir grup, bu düzenliliği maddenin kendisinden başka bir şeyde, düzen verici bir ilkede aramanın daha doğru olacağı görüşündeydiler. Çünkü onlara göre madde, madde olarak, bu tür bir düzenliliği açıklama gücüne sahip değildi; o, akıl ve bilinçten yoksundu; cansız, hareketsiz ve edilgindi. Dolayısıyla Aristoteles'in açık bir biçimde ifade ettiği gibi ancak belirsizliğin ilkesi olma durumundaydı. O halde evrenin düzenliliğini onun maddesinden başka bir şeyde, bilinçli, akılsal veya akıllı bir varlıkta aramak daha doğru olacaktı. Bu görüşte olan filozoflar, kendisine ne ad verirlerse versinler, söz konusu ilkeyi özü itibariyle bir düşünce, bir akıl olarak tanımlamak yoluna gitmiş ve böylece aklı tanrılaştırmışlardı (apothesis).

Yahudi-Hıristiyan dünya görüşü ise çeşitli nedenlerle bu görüşe karşı çıkmak ihtiyacını duymaktaydı. Öncelikle daha önce değindiğimiz gibi Yahudi-Hıristiyan dünya görüşü, Tanrı'nın dışında, O'ndan bağımsız bir varlığa sahip olacak bir evren veya varlık kavramını çelişik, Tanrı'nın özüne aykırı bir şey olarak görmekteydi. Daha sonra Farabi'nin vurgulayacağı gibi ancak Tanrı, varlığı zorunlu olandı (vacibü'l-vücud). Bunun sonucu olarak Tanrı'nın evren üzerindeki etkisinin veya eyleminin ona sadece şekil veya düzenlilik kazandırmaktan ibaret olduğu görüşü kabul edilemezdi. Yahudi-Hıristiyan Tanrı'sı var oluş (existence) ayrıcalığına sahip tek varlıktı (*Eski Ahit*'in Tanrı'sı Kendisinden söz ederken Kendisini genel yoruma göre 'Var olan' olarak tanımlar ve Aziz Thomas Aristoteles'le Hıristiyanlık arasında telif yaparken Aristoteles'in Tanrı'sını İlk Hareket Ettirici'den Varlık Verici'ye dönüştürmek gereğini duyacaktır) ve O'nun, insan da içinde olmak üzere başka şeyler üzerindeki etkisi ve eylemi, onlara sadece şekil verme, onları düzene ka-

vuşturmadan ibaret olmayıp bizzat *varlık verme*, *varlık bahşetme* olgusu olmak durumundaydı.

İkinci ve aynı derecede önemli olarak bu varlığı özü bakımından bir akıl olarak tanımlamak da Yahudi-Hıristiyan geleneğin asla kabul edemeyeceği bir şeydi. Çünkü bu anlayış, Tanrı'ya, tanrısal öze bir belirleme, bir sınırlama getirme tehlikesini içeriyordu. Bu nedenle bu Tanrı, özü itibariyle bir akıl değil, ancak bir irade, saf irade olabilirdi. Çünkü *akıl demek, belirleme demekti ve akıldan, akılsal olarak hesap sorulabilirdi, ama iradeden sorulamazdı*. Akıl, akılsal olanla belirlenip sınırlandırılabilirdi, ama irade, irade olarak hiçbir şeyle sınırlandırılamazdı. Akıl, akıl olmak bakımından özgür değildi, ama irade mutlak olarak özgürdü.

Bu bakımdan Yahudi Philon'la birlikte İS. 1. yüzyıldan itibaren Yahudi-Hıristiyan Tanrı'sını Platon'la ve Yunan akılcılığıyla birleştirme yönünde teşebbüste bulunulmasına ve Hıristiyanlığın Tanrı'nın şahsında varlığı kabul edilen üç tözden, üç hipostazdan birini, Kutsal Ruh'u (Saint-Esprit) Platon'un İdealarına özdeş kılma yönünde bir eğilimin ortaya çıkmasına rağmen, bu kuram hiçbir zaman Tanrı'nın mutlak iradesine ve özgürlüğüne bir sınırlama getirme yönünde yorumlanmayacaktır. Platon'un Demiorgos'unun, İdealara bakarak evreni meydana getirmesine karşılık Yahudi-Hıristiyan Tanrı'sı, mutlak yaratma ve yaratıklarını istediği gibi belirleme özgürlüğünü elinde tutacaktır. Hıristiyan düşüncesi Tanrı'nın evreni meydana getirmesinin, O'nun mutlak olarak özgür bir kararı sonucu gerçekleştiğini savunacak ve evreni meydana getirmemesi mümkün olduğu gibi onu içinde bulunduğu biçimden başka bir biçimde meydana getirmesine de hiçbir şeyin engel olmadığı görüşünü savunacaktır. Öte yandan bu, Tanrı'nın eğer istemiş olsaydı insanı da yaratmayabileceği veya onu yaratmış olduğu yapıdan başka türlü yaratabileceği veya yine eğer istemiş olsaydı onun için var veya tesis etmiş olduğu iyi ve kötüyü tümüyle başka türlü belirlemesinin mümkün olduğu anlamına gelecektir. Nitekim *Eski Ahit*'in Eyüp Kitabı'nda Kendisi'nden ahlâki olarak hesap sormaya kalkan Eyüp'e Tanrı'nın vereceği cevap bu olacaktır. Böylece Yahudi-Hıristiyan Tanrı'sı, Platon'un ve diğer Yunan filozoflarının Tanrı'sından farklı olarak, diğer her şey gibi iyi ve kötünün de özgür kaynağı, iyi ve kötünün ötesinde olan bir varlık olarak tanımlanacaktır.

Plotinos'un felsefesinin gerek Tanrı, gerekse Tanrı ile evren arasındaki ilişkiler konusunda öğretisinde, yukarıda özetlemeye çalıştığımız geleneksel Yunan felsefi dünya görüşüyle yine kısaca ana hatlarına işaret ettiğimiz Yahudi-Hıristiyan dinsel dünya görüşü arasındaki bu çatışmanın izlerini görmekteyiz.

Örneğin daha önceki bütün Yunan teolojik geleneğine aykırı olarak Plotinos, Tanrı'sını özü itibariyle bir akıl olarak tanımlamamaktadır. Ancak bu onun Tanrı'yı veya Bir'i saf, hesabı sorulmaz bir irade olarak tanımladığı anlamına da gelmemektedir. Çünkü Plotinos, bir yandan, Tanrı'sını Hıristiyanlık gibi saf bir özgür irade olarak tanımlayamayacak kadar Yunanlıdır, ama diğer yandan da onu Platon veya Aristoteles gibi salt bir akıl veya düşünce olarak tanımlamayı düşünmeyecek kadar da İskenderiye'de felsefi olarak şekillenmeye başlamış olan Yahudi-Hıristiyan düşüncesinin etkisi altında bulunmaktadır. Plotinos'ta Tanrı'nın doğası üzerine bu iki farklı geleneğin etkisi, O'nu ne akıl, ne de irade olarak almamasında kendini gösterir. Bu etki Plotinos'un daha önceki tüm Yunan felsefe geleneğine aykırı olarak, O'na herhangi bir niteliğin, bir yüklemin yüklenmesini yasaklamasında da kendisini gösterir: Plotinos'a göre Tanrı veya Bir, hakkında konuşulması, özünden veya niteliklerinden söz edilmesi mümkün olmayandır. Bu da Plotinos'ta Tanrı'nın her türlü belirlemenin, belirlenmişliğin üzerinde veya ötesinde olması gerektiği anlamına gelir.

Plotinos'un Tanrı-evren ilişkisi üzerine görüşü de benzeri bir özellik taşır. Bu konuda da Plotinos o zamana kadar Yunan felsefi düşüncesinde mevcut olmayan yeni bir model teklif etmektedir. Ne var ki, bu model Yahudi-Hıristiyan metafiziğinin tam olarak kabul edebileceği bir model de değildir. Çünkü Plotinos bir yandan Tanrı-evren ilişkisi konusunda bir yaratım veya yoktan yaratım fikrine kesinlikle karşı çıkmaktadır, ancak diğer taraftan daha önceki Yunan geleneksel düşüncesinden farklı olarak bu geleneğin temel evren-Tanrı ikiliği tezini reddetmektedir. Tanrı ne Platon-Aristoteles'in düşündükleri gibi evrenin dışında, ona aşkın kişisel bir varlık ne de Stoacıların ileri sürdükleri gibi evrenin içinde yer alan, ancak gerek tözü gerekse işlevi bakımından ondan ayrı olan etkin bir güçtür. İleride Spinoza'nın da söyleyeceği gibi Tanrı ve evren aslında bir ve aynı şeydirler, daha doğrusu evren, Tanrı'nın taşması, Bir'in çoklaşmasıdır; bu taşma ve çoklaşma sonucunda ortaya çıkan şeyin adıdır. Evren, Tanrı'nın tezahürü ve tecellisidir.

Plotinos'a göre evrende ne Platon ve Aristoteles'in düşündükleri gibi Tanrı'dan ayrı, onun dışında, ondan bağımsız madde ne de Stoacıların ileri sürdükleri gibi söz konusu etkin gücün içine nüfuz ettiği edilgin bir cisim vardır. Tanrı ile evren birdir ve evren Tanrı'nın eseridir, daha doğrusu O'nun *türevi*dir. Maddeye veya madde diye adlandırılan şeye gelince o, daha önce işaret ettiğimiz ve ileride daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi ya düpedüz var olmayandır veya var olanın yani Tanrı'nın yokluğa karışmadan, yoklukla buluşmadan bir önceki son görüntüsü, son alçalmasıdır.

Bu modelin Yahudi-Hıristiyan görüşüne geleneksel Yunan görüşünden daha aykırı olduğunu düşünebiliriz. Çünkü burada ne yoktan yaratım ne de Tanrı'nın evrene aşkınlığı ve Tanrı ile evren arasındaki tözsel farklılık görüşleri vardır. Buna ek olarak, burada evrenin Tanrı'dan çıkışında ne Tanrı'nın iradesi ve emri, ne de zamansal yaratım söz konusudur. Bununla birlikte burada Tanrı ile evren arasında ilişkilerin, Tanrı'nın evrenin *her bakımdan nedeni* olması anlamında, bir ölçüde Yahudi-Hıristiyan düşüncesine daha yakın bir şekilde tasarlanmış olduğunu söylememiz de mümkündür. Çünkü burada, Tanrı'nın Aristoteles'in sözünü ettiği neden türlerinin hemen hepsi açısından evrenin bir nedeni olarak kabul edilebileceği görülmektedir.

Bu öğretide Tanrı evrenin fail nedenidir, çünkü onda gerek Platonculuk ve Aristotelesçilikten gerekse Stoacılıktan farklı olarak evrenin varlığı Tanrı'nın varlığına *bağlıdır*, ona tabidir. Tanrı'nın var olmaması, evrenin var olmaması demektir. Başka bir ifadeyle Plotinos'ta *eğer Tanrı var olmasaydı, geri kalan hiçbir şeyin herhangi bir biçimde var olması söz konusu olamazdı.*

Bir başka açıdan Plotinos'un Tanrı'yı evrenin formel nedeni olarak kabul ettiğini söylememiz de mümkündür; çünkü evrendeki her şey varoluşu gibi, özünü de ancak Tanrı'ya borçludur. Şeylerdeki belirlenmişliğin, akılsallığın kaynağı, Akıl (Nous) aracılığıyla Tanrı'dır.

Aynı anlam ve ölçüde olmamakla birlikte, burada Tanrı'yı, evrenin maddi nedeni olarak kabul etmemizde de bir sakınca yoktur; çünkü Plotinos'ta maddenin varlığı ve özü sorunu, onun maddeden ne anladığı ve maddeyi bir varlık mı yoksa bir yokluk olarak mı kabul ettiğini kavramanın güç olmasından ötürü çözülmesi son derecede zor bir sorun olmakla birlikte, onun var olan her şeyi Tanrı'nın bir taşması, türemesi olarak alan genel kuramının mantığı içinde Tanrı'yı, bir anlamda evrenin maddi nedeni olarak kabul etmekte bir sakınca yoktur.

Nihayet Plotinosçulukta evrensel bir hipostaz olan Ruh'un ve bunun içinde yer alan insan ruhlarının nihaî ereklerinin Bir'le buluşmak, ona kavuşmak olduğu yönündeki genel tezi göz önüne alırsak Tanrı'nın aynı zamanda evrenin ereksel nedeni olduğunu söylememizde de bir sakınca olmayacaktır.

Plotinos'un Tanrı'sının özellikleri ve Tanrı-evren ilişkileri hakkındaki orijinal modelinin bu çift anlamlılığıdır ki, ileride bir yandan Aziz Augustinus gibi Hıristiyan ve Farabi-İbni Sina gibi Müslüman filozoflarının onu çeşitli noktalarında benimsemelerine imkân verirken öte yandan, buna tamamen karşıt bir yönde olmak üzere Aziz Thomas gibi bir Hıristiyan filozofun ve Ga-

zali gibi Müslüman bir kelâmcının Plotinos'u şiddetle eleştirmelerinin nedenini oluşturacaktır.

Brèhier, Plotinos'un felsefesine ayırdığı kitabında bu taşma (procession) kavramını modern çağın bir başka ünlü kavramıyla, evrim (evolution) kavramıyla karşılaştırmaktadır. Nasıl ki, evrim kavramı doğada inorganik varlıklardan organik varlıklara, organik varlıklar dünyası içinde en aşağı hayat formlarından daha gelişmiş formlara, nihayet bunlar arasında duyum ve düşünceye sahip insana kadar, bütün varlıkların ortaya çıkış ve gelişmesiyle ilgili en kapsamlı bir açıklayıcı kavram veya yasa olarak kullanılmaktaysa, Plotinos'ta taşma kavramı da varlığın ilkesi olan Bir'den onun en aşağı formlarına yani inorganik varlıklar dünyasına ininceye kadar bütün varlık formlarının veya planlarının nasıl ortaya çıktığının ve onlar arasında ilişkilerin ne olduğunun en genel bir açıklayıcı kavramı veya yasası olarak ortaya atılmış bulunmaktadır (Brèhier, 43).

Ancak modern evrim kavramıyla Plotinos'un taşma kavramı arasındaki önemli bir farklılığa dikkat etmemiz gerekir: Modern evrim kavramında, varlıklar dünyası ile ilgili olarak aşağıdan yukarıya doğru bir gidiş söz konusudur. A. Comte'un deyimiyle Darwin'de yukarıyı açıklayan, aşağısıdır. Oysa Plotinos genel Yunan düşüncesine uygun olarak bunun tersi bir görüşe sahiptir. Daha önce Anaksagoras, Platon, Aristoteles ve Stoacıların da kabul ettikleri gibi onda aşağıyı açıklayan her zaman yukarısıdır. Nitekim Plotinos'un atomculara yaptığı temel eleştiri, onların düzensizlikten düzeni, akıllı olmayan şeylerden aklı türetmeye çalıştıkları, bunun ise anlaşılmaz bir şey olduğu yönündeki eleştirisidir.

Gerçekten de modern evrim kavramına göre, bir zamanlar tümüyle inorganik bir yapıya sahip olan ve inorganik doğa yasaları ve kavramlarıyla açıklanabilir olan bir dünyadan, içinde hayatın ve onun duyum ve düşünce gibi daha üstün, daha karmaşık formlarının hüküm sürdüğü bir dünyaya geçilmiştir. Plotinos ise bunun tam tersini ileri sürer. Onda, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, maddi-fiziksel olan ya düpedüz var değildir veya ancak ruhsal olanın zayıf bir imgesi olarak vardır. Ruhsal olanın kendisi ise daha yüksek bir varlık türünün, akılsal olanın yansımasından başka bir şey değildir. Akılsal olana gelince, o da kendisinden daha yukarıda bulunan ve kendisinin ilkesi olan bir şeyden, Bir'den türemiştir. Böylece Plotinos'un evreninde varlıkların aşağıdan yukarıya doğru evrimsel bir gelişmesinin tersine onların Bir'den duyusal dünyaya doğru giderek bir düşme ve alçalmalarından söz etmek gerekir. Bu düşme ve alçalma sürecinde belki bir istisna olarak Ruh'un duru-

mundan söz etmemiz mümkündür. Çünkü Ruh, bu arada insan ruhu düşmüş olduğu bu durumdan kurtularak yukarıya Nous'a ve onun aracılığıyla Bir'e kadar yükselme gücüne sahiptir.

Taşmanın İlkeleri

Plotinos'un taşma kuramını tam olarak anlamamız için de, onun gerisine yerleştirdiğini gördüğümüz ilkelerine, ana varsayımlarına veya kabullerine de temas etmemiz gerekmektedir.

Bu varsayım veya kabullerden ilki ve en önemlisi, Plotinos'un daha önce de kendisine işaret ettiğimiz *varlıkla, birlik* arasında kurduğu sıkı ilişkidir. Plotinos, bu konuda, Parmenides'in izinden giderek, Tanrı'yı Bir olan olarak tanımlamaktadır. Ona göre *bir şey ne kadar birse o kadar vardır*, hatta varlıkla birlik birbiriyle tam olarak eşanlamlı iki kavramdır. Plotinos doğal dünyadan hareket ederek, bu dünyada çeşitli kısımlarının birbirleriyle bir bütünlük içinde bulunduğu canlıların cansız varlıklara göre daha büyük bir birliğe sahip olduklarını görmekte ve bu olguyu genelleştirerek taşma kuramının temel ilkesi haline dönüştürmektedir. Böylece Plotinos'un taşma kuramında varlıklar birliklerine göre yukarıdan aşağıya sıralanmaktadır. Bu hiyerarşinin en tepesinde mutlak birlik, mutlak Bir olan Tanrı bulunmakta, en altta ise Ruh tarafından kendisine sağlanan birlik göz önüne alınmazsa kendisi bakımından mutlak bir çokluk, o halde yokluk olarak nitelendirilmesi gereken madde yer almaktadır. Bu bakış açısına göre Tanrı'dan sonra gelen Nous, bir bakıma *bir*, bir bakıma *çok* olandır; *çokluk içinde birlik veya birliği olan çokluktur*, Plotinos'un kendi ifadesiyle Bir-Çok'tur. Varlık hiyerarşisinde Nous'tan daha aşağıda yer alan Ruh'ta ise söz konusu birlik devam etmekle birlikte o, Nous'unkine göre daha aşağı düzeyden bir birliktir; yine Plotinos'un kendi deyimiyle *Bir ve Çok*'tur.

Sürece tersinden yani Ruh'tan yukarıya doğru bakarsak, Ruh'un yukarıya doğru yükselme sürecini çokluktan birliğe giden bir süreç olarak görebiliriz. Bu süreç içinde Ruh, Nous aracılığıyla mutlak birliğe erişmektedir. Hegel'in terimlerini kullanırsak, Plotinos'ta Bir'den aşağıya, çokluğa doğru giden süreç, Tin'in (Geist) kendisine yabancılaşması, çokluktan birliğe gitme süreci ise onun kendine, kendi özüne dönmesidir. Böylece Plotinosçu metafizikte Bir'in, Tanrı'nın iki ana hareketi, kendinden uzaklaşma ve kendine dönme, kendine yabancılaşma ve kendini bulma, dağılma ve toplanma (procession ve conversion) hareketinin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

Plotinosçu taşma öğretisinin ikinci önemli varsayımı veya ilkesi,

Tanrı'nın İyi olduğudur. Onun bu görüşünün temelinde de, Platon'un İdealar dünyasının en yukarısına İyi ideasını yerleştirme olayı yatmaktadır. Daha önce Platon'un metafiziğinin en büyük kabulünün, İyi varsayımı olduğunu görmüştük. Plotinos da bu varsayımı bütün ağırlığı ve sonuçları ile kabul etmektedir. 'Eğer Tanrı varsa, evren niye vardır?' sorusuna Plotinos tıpkı Platon gibi 'salt olarak Tanrı'nın iyiliğinden dolayı' cevabını vermektedir. Ortaçağ Hıristiyan skolastiğinde bu görüş "İyi olan, yayılır" (*Bonum diffusivum sui*) cümlesiyle özetlenecektir. Ortaçağ İslâm felsefesinde Plotinos'u devam ettiren Farabi-İbni Sina gibi filozoflar ise bunu Tanrı'nın 'cömert' olduğu sloganı ile ifade edeceklerdir. Plotinos aynı ilkeyi değişik bir ifadeyle, Tanrı'nın kıskanç olmadığı şeklinde de dile getirmektedir.

Plotinos'un, bunun için de yine doğal bir gözlemden hareket ettiği görülmektedir. Bu gözlem ona içinde bulunduğumuz dünyada etrafımızda gördüğümüz varlıkların, örneğin biyolojik gelişimini tamamlamış olan hayvanların kendilerine benzer varlıklar meydana getirdiklerini göstermektedir. Eğer duyusal varlıklarla ilgili olarak durum buysa, var olan şeyler içinde onların en mükemmeli olan Bir'in veya Tanrı'nın, varlığı sadece kendinde tutması, kendine saklaması, başkalarının da ondan pay alması konusunda kıskançlık göstermesi düşünülemez (V, 4, 1). Öte yandan bu durum, Plotinos'a göre sadece canlı varlıklar için söz konusu değildir; fiziksel dünyada yer alan cansız varlıkların da belli bir niteliğe veya özelliğe yeterli ölçüde sahip olduklarında etraflarına bu nitelik ya da özelliklerini yaymaktan geri kalmadıklarını görmekteyiz. Örneğin, yeter derecede ısınmış olan bir cisim, etrafına sıcaklık yaymakta, yeter derecede parlak bir cisim, etrafına ışık göndermektedir. O halde bu, var olan her şeyi içine alan evrensel bir yasadır ve bu yasa Bir ve İyi olan Tanrı için daha da gerçek anlamda geçerlidir. Özü birlik ve iyilik olan Tanrı, etrafına doğal olarak birlik ve iyilik yani varlık saçmak durumundadır.

Ancak bu benzetmede sorunlu olan bir husus vardır. Doğal dünyadaki canlılar kendilerine benzer varlıklar meydana getirirken kendilerinden bir şeyler kaybeder. Nitekim, ısınan bir cisim etrafına sıcaklık verdiğinde sıcaklığından bir şeyleri yitirir. Ancak Plotinos böyle bir durumun Bir veya Tanrı için kesinlikle söz konusu olmadığını düşünür. Bu nedenle o bu varlık vermeyi, varlık vericinin, varlığın kaynağının kendisinde hiçbir azalma veya eksiklik meydana getirmeyen bir süreç olarak görür. Tanrısal yaratımın, bu yaratım gücünün, yaratılanlar arasında belli bir ölçüde dağılmasını içermesi söz konusu olmadığı gibi yaratıcının tözünde herhangi bir azalmayı meydana getirmesi de zorunlu değildir. Plotinos'un çok sevdiği bir benzetmeyi kullanır-

sak, Tanrı, Güneş gibi sonsuz bir güç kaynağı olduğundan söz konusu varlık vermesi gibi hallerin onun bu gücünde bir azaltma meydana getirmesi düşünülemez:

> "Mutlak olarak kutsal varlıklar söz konusu olduğunda, onların kendi kendilerinde ve ne iseler o olarak kalmaları yeterlidir" (III, 2, 1).

Platon *Timaios*'ta Tanrı'nın evreni neden yarattığı sorusunu kendisine sormuş ve buna cevap olarak O'na bir neden veya motif izafe etmişti. Ona göre Tanrı, iyidir. İyi olduğu için herhangi bir şeye karşı bir arzu veya kıskançlık duygusuna sahip değildir. Böyle bir duygudan uzak olduğu için de her şeyin mümkün olduğu ölçüde kendisine benzemesini *istemiştir*:

> "Tanrı elden geldiği kadar her şeyin iyi olmasını, kötü olmamasını arzu etmiştir. Görünen dünyanın hareketsiz değil, düzensiz bir hareket içinde olduğunu gördüğünden düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek onu düzensizlikten düzene sokmuştur" (*Timaios*, 29 e-30 a).

Daha önce belirttiğimiz gibi Plotinos da evrenin Tanrı'nın iyiliğinden dolayı var olduğunu kabul eder ama Platon'dan farklı olarak Tanrı'ya bu yönde ne bir niyet, ne de bir düşünüp taşınma izafe eder. Platon'un *Timaios*'da bu yöndeki sözlerinin 'eğer evren en mükemmel bir akıl yürütmenin ürünü olmuş olsaydı ne kadar iyi olabilecek idiyse o kadar iyidir' şeklinde yorumlanması gerektiğini söyler. Başka deyişle Plotinos, evrenin Tanrı tarafından herhangi bir planlama veya akıl yürütmenin ürünü olarak meydana geldiğini reddeder, ama Leibniz'in daha sonra ortaya atacağı ünlü formulüyle onun 'mümkün olan evrenler içindeki en iyi evren olduğu' görüşüne karşı çıkmaz. Bu Plotinos'un ister aynı zamanda, ister birbiri ardından sonsuz dünyaların mevcut olduğu yönündeki Demokritosçu veya Stoacı görüşleri kabul etmediği, içinde bulunduğumuz evrenin mümkün olan biricik evren olduğu ve var olması mümkün olan her şeyi içinde bulundurduğu görüşünde olduğu anlamına gelir (III, 2, 14; VI, 2, 21; VI, 7, 1).

Plotinos tarafından varlığın Tanrı'dan taşmasının böyle bir düşünüp taşınma ve seçim yapma eyleminin ürünü olarak görülmemesinin nedeni, böyle bir varsayımda Tanrı'yı farklı seçenekler karşısında bulunan ve düşünüp taşınma, seçim yapma yoluyla onlar arasında bir tercih yapan bir varlık olarak ele alma tehlikesidir. Bu Plotinos için Tanrı'ya bir tereddüt ve şüphe izafe etme anlamına gelir. Böylece onun için Nous'un ve onun aracılığıyla geri kalan şey-

lerin Tanrı'dan çıkışı zorunlu ve deyim yerindeyse spontan olarak gerçekleşen bir süreç olmak zorundadır. Bundan dolayı Plotinos varlığın Tanrı'dan çıkması, taşmasını bir sanatkârın eserini meydana getirmesinden çok Doğa'nın kendiliğinden gerçekleşen operasyonlarına benzetmeyi uygun bulur.

Plotinos'un taşma kuramının gerisinde bulunan bu fikirleri, V. *Ennead*'ın birinci kitabının altıncı bölümünde en açık ve yoğun bir biçimde ifade edilmiş olarak görmekteyiz:

> "Bir'den... başka bir şey... niçin varlığa gelir ve o, neden dolayı kendisinde kalmaz?.. Hareket eden her şeyin kendisine doğru hareket ettiği bir ereği olmak zorundadır: Bir'in ise böyle bir ereği yoktur... O halde eğer ondan sonra bir şey varlığa gelmişse, zorunlu olarak, Bir'in sürekli olarak kendi kendisine dönük olarak kalması söz konusu olmasına rağmen bu şeyin varlığa geldiğini düşünmek zorundayız. Ezeli-ebedi gerçekliklerden söz ettiğimizde zamanda varlığa gelmenin düşüncemiz için bir engel oluşturmasına izin vermemeliyiz. Burada varlığa gelmek derken kastettiğimiz *nedensel ilişki ve düzen*dir. Bundan dolayı Bir'den varlığa gelen şeyin Bir'in kendisinde herhangi bir hareket olmaksızın varlığa geldiğini söylemek zorundayız... O halde eğer Bir'den sonra gelen bir ikinci şey varsa, onun Bir'in kendisinin *herhangi bir hareketi, arzusu, isteği veya eylemi olmaksızın* varlığa gelmiş olması gerekir. Peki o nasıl varlığa gelmiştir ve Bir'i hareketsizliği içinde kuşatan şey hakkında ne düşünmeliyiz? Onun Bir'in kendisinin değişmeden kalmasına karşılık O'ndan *yayılan bir ışıma* olması gerekir, nasıl ki Güneş de kendisinde hiçbir değişme olmadığı halde sürekli olarak etrafına parlak bir ışık gönderiyorsa. Böylece var olan her şey varlıkta kaldığı sürece, zorunlu olarak, kendi tözünden ve kendi gücünün eseri olarak dışında bulunan şeye yönelik bir varlık meydana getirir... Örneğin ateşin kendisinden çıkan sıcaklığı meydana getirmesi gibi kar da soğukluğu yalnızca kendisinde tutmaz ve kokulu şeyler de özel olarak bunu açık bir tarzda gösterirler: Onlar var oldukları sürece etraflarına bir şey yayarlar ve onlara yakın olan şeyler onların varlıklarından yararlanır. *Mükemmel olan her varlık,* (bir şey) *meydana getirir.* Bir, her zaman mükemmeldir; dolayısıyla ezeli-ebedi olarak meydana getirir ve onun ürünü kendisinden daha az mükemmel bir varlıktır. O halde en mükemmel şey hakkında ne demeliyiz? Ondan, kendisinden sonra en mükemmel olandan başka bir şey çıkamaz. Akıl, büyüklük bakımından Bir'e en yakın olan, ikinci şeydir. Çünkü Akıl, Bir'i görür ve onun sadece Bir'e ihtiyacı vardır. Buna karşılık Bir'in Akıl'a ihtiyacı yoktur. Akıl'dan daha mükemmel olan şeyden çıkan bir şey, ancak Akıl olabilir ve bu şey kendisinden sonra gelen bütün şeylerden daha büyük bir şeydir. Nasıl ki Akıl, Bir'in bir tezahürü ise Ruh da Akıl'ın bir tezahürü ve onun bir tür etkinliğidir. Ancak Ruh, Akıl'ın bir hayali olduğu için onun görüntüsü karanlıktır ve bundan dolayı onun Akıl'a bakması gerekir. Fakat öte yandan Akıl'ın kendisinin de Akıl olmak için Tanrı'ya (Bir'e) bakması gerekir" (V, 1, 6).

Plotinos'un taşma kuramının temelinde bulunan üçüncü ana varsayımı veya ilkesi, taşan şeylerin kendilerinden taştıkları veya çıktıkları kaynaklarını bilmeleri, ama bu kaynakların kendilerinin kaynakları ve nedenleri oldukları şeyler hakkında hiçbir bilgiye sahip olmamalarıdır. Bu somut olarak Ruh'un Akıl'ı, Akıl'ın Tanrı'yı veya Bir'i bilmesinin tersine Tanrı'nın Akıl'ı, Akıl'ın ise Ruh'u bilmemesi anlamına gelir. Hatta Ruh'un duyusal dünyadaki varlıkların varlığa gelişinin nedeni olan parçası yani üst kısmı olan Alem Ruhu bile kendisinin evren üzerindeki etkinliğini sadece genelinde bilir, onu evrene yönelmiş bir etkinlik olarak bilmez.

Bununla birlikte bu, Ruh'un evrene ilişkin bilgisinde bir kusur, bir eksiklik olmadığı gibi –çünkü duyusal dünyadaki varlıkların arketiplerini veya örneklerini bilen Ruh'un, daha doğrusu Alem Ruhu'nun bu bilgisine ek olarak onların duyusal dünyadaki imgelerini bilmesi kesinlikle gerekli değildir– daha genel olarak Aristoteles'in Tanrı'sı ile ilgili olarak düşündüğü ve söylediği gibi mükemmel olanın mükemmel olmayana, tam olanın eksik olana ilgi göstermesi, onu arzu etmesi düşünülemez. Bilginin kendisi ise ancak bu tür bir ilgi veya arzunun bir ifadesi olabilir (III, 8, 4; IV, 4, 8).

İslâm dünyası tarafından tanındığında Aristoteles'in Tanrı'sı gibi Plotinos'un Tanrı'sının da evren hakkındaki bu bilgisizliğinin büyük bir problem doğurmuş olması anlaşılabilir bir şeydir. Çünkü İslâm'a göre Tanrı evreni genel olarak yani tümel ilkelerinde veya yasalarında bilmekle kalmaz; yarattığı her şeyin, bu arada kulları olan yaratıklarının, onların bireysel eylemlerinin tikel bilgisine de sahiptir. Farabi-İbni Sina Tanrı'yı evrenin *nedeni* olarak alıp, nedenin neden olarak kendisi hakkındaki bilgisinin eserleri olan şeylerin de bilgisini içerdiği yönünde bir cevapla bu güçlüğün altından kalkmak isterler. Ancak bu açıklama, Gazali tarafından haklı olarak yeterli bir açıklama olarak kabul edilmez. Kaldı ki, Farabi-İbni Sinacı kuram, Tanrı'nın evren hakkındaki bilgisini onda yer alan bireysel varlık ve olayların tümel bilgisi olarak görmekten daha ileriye gitmeyi de istemez. Bu nokta da Gazali'nin dikkatinden kaçmayacak ve filozofların tanrısal bilgi hakkındaki bu öğretilerini bu bilginin tikel varlık ve olayları kapsamamış olmasından ötürü şiddetle eleştirecek ve diğer bazı görüşlerinin yanı sıra bundan ötürü de filozofları kâfir ilan etmekte tereddüt göstermeyecektir.

Temaşa

Plotinos'un taşma kavramı, en az kendisi kadar önemli bir başka kavramla sıkı ilişki içindedir. Bu kavram söz konusu taşma olayının nasıl gerçekleştiğini

bilmek, mekanizmasını kavramak bakımından hayati öneme sahip olan temaşa (contemplation, theoria) kavramıdır. Plotinos varlığın Bir'den hareketle taşmasını, ortaya çıkmasını tümüyle *tinsel* bir olay olarak görmekte, tümüyle tinsel bir süreç olarak tanımlamaktadır.

Yunan felsefesinde duyuların duyusalları kavramasından tamamen farklı zihinsel bir eylem; zihnin, aklın tümüyle kendine özgü bir eylemi olarak temaşa kavramıyla, daha önce Platon ve Aristoteles'in felsefelerinde karşılaşmıştık. Ancak Plotinos bu kavrama her iki filozoftan daha önemli bir yer, tümüyle yeni, yaratıcı bir işlev vermektedir.

Platon'un bir sanatkâr, yapıcı olarak tanımladığı Demiorgos'unun, İdeaları seyrederek evreni meydana getirdiğini görmüştük. O halde Demiorgos'un evreni meydana getirme fiili, temelde bir temaşa fiili idi veya evren böyle bir fiilin sonucu olarak gerçekleşmekteydi. *Timaios*'ta Tanrı veya Demiorgos elleriyle kollarıyla çalışarak yani fiziksel bir eylem aracılığıyla evreni şekillendiren, ona düzen veren bir varlık olarak karşımıza çıkmamaktaydı. O, İdeaları düşünmek suretiyle boş uzaya veya maddeye varlık ve düzenlilik, uyum kazandırmaktaydı.

Benzeri şekilde Aristoteles de Tanrı'ya, O'na özgü bir fiil olarak sadece temaşa eylemini izafe etmekteydi. Ancak Aristoteles'in Tanrı'sı Platon'unkinden farklı olarak bu düşünme fiilinin nesnesini İdealarda değil, yine Kendisinde bulmaktaydı.

Plotinos, işte Platon ve Aristoteles'in Tanrı için uygun gördükleri bu düşünme, seyretme, temaşa etme fiilinin gerek kapsamında, gerekse işlevinde büyük bir değişiklik yapmaktadır. Plotinos'un temaşanın kapsamında meydana getirdiği büyük değişiklik, onu evrenin tümüne teşmil ederek, genişletmesi biçiminde ortaya çıkmaktadır. Öyle ki Plotinos'a göre *evrende bulunan bütün varlıklarla ilgili olarak mümkün olan tek fiil, tek eylem türü düşünme, temaşa etme fiili veya eylemidir.* Temaşa eyleminde işlevsel olarak meydana getirdiği büyük değişiklik ise Plotinos'un onu tek kelimeyle *yaratma fiiline* özdeş kılmasıdır: Plotinos'ta *her türlü meydana getirme, yaratma eylemi, aslında temaşa eyleminden ibarettir.*

Plotinos'un ikinci hipostaz olan Nous'unun Bir'den çıkışı, meydana gelişi süreciyle ilgili olarak teklif ettiği açıklama tarzı bunu açık olarak göstermektedir. Bu açıklamaya göre Bir, ezelden beri sürekli olarak taşmaktadır. Bu taşma olayında Bir'den çıkan şey, ondan çıkar çıkmaz ilkesine yani Bir'in kendisine dönmekte ve ilkesini yani Bir'i veya Tanrı'yı temaşa etmektedir. İşte Nous'a Nous olarak varlığını ve özelliğini veren şey, onun bu, ilkesini te-

maşa etme olayının kendisidir. O bu sayede, bu temaşa etme eylemi sonucunda Nous olarak yani aynı zamanda hem akıl, hem öz, hem varlık olarak teşekkül etmekte, ortaya çıkmaktadır.

Öte yandan Nous'un kendisi de kendisinden sonra gelen veya kendisinden çıkan, taşan bir başka şeyin, Ruh'un kaynağıdır. Bu üçüncü şey, Nous'tan veya Akıl'dan çıkar çıkmaz, benzeri şekilde, kaynağına veya ilkesine dönüp onu seyretmek, temaşa etmek istemektedir. O halde bu üçüncü şeye yani Ruh'a Ruh olarak varlığını veren, yine onun ilkesini yani Akıl'ı temaşa etme eylemidir.

Plotinos, bununla kalmamakta, Ruh'un maddi-duyusal dünyadaki nesnelere varlık kazandırmasını da aynı temaşa eyleminin ürünü olarak açıklamaktadır. Bu bağlamda olmak üzere o, Platon'un sanatkâr Tanrı'sı olan Demiorgos'unu kendisinin ikinci hipostaz olarak kabul ettiği Akıl veya Nous'una özdeş kılmakta ve Platon'un Demiorgos'unun yaratıcı veya biçim verici eyleminin yerine Ruh'un Nous'u seyretmesini koymaktadır. Nous'un kendisi, Plotinos'ta Platon'un İdealar dünyasının karşılığı olduğundan Ruh'un Nous'u yani İdealar dünyasını seyretmesi aynı zamanda onları yani İdeaları veya formları duyusal-maddi dünyada gerçekleştirmesi, doğanın kendisini yaratması veya meydana getirmesi anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak Plotinos duyusal dünya içinde yer alan bütün varlıkların bu temaşa eyleminden pay aldıklarını, canlı cansız her şeyin gerçekleştirdikleri bütün faaliyetlerin aslında temaşa eyleminden başka bir şey olmadığını söylemektedir. Plotinos'a göre evrendeki *bütün canlı, etkin kuvvetler, yalnızca tinsel kuvvetlerdir* ve bu kuvvetlerin veya onlara sahip olan bütün varlıkların *bütün eylemleri de aslında güçlü ya da zayıf, tam ya da eksik olmak üzere yalnızca temaşa eylemleridir.*

Plotinos *Enneadlar*'ın III. grubunun 8. kitabını tümüyle bu düşünme-yaratma kavramının analizine ayırır. O, burada doğanın veya maddi-duyusal dünyanın kendisinden başlayarak gerek bu dünyada olup bitenlerin gerekse daha yukarıdaki varlık alanları veya planlarında yani Ruh ve Nous'ta ortaya çıkan her türlü varlık ve faaliyetin aslında tek bir fiilin, temaşa fiilinin ürünleri olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre etrafımızda bulunan her şeyin yani sadece akıl ve düşünce sahibi varlıkların değil bütün canlıların, hatta cansız şeylerin biricik amacı, düşünme veya temaşadır: Her şey temaşa etmeyi arzu eder ve sadece akıllı varlıklar değil, akla sahip olmayan canlı varlıklar, bitkilerdeki büyüme gücü, onları meydana getiren yeryüzünün kendisi de eylemlerini bu amaca yöneltir. Her şey doğal durumunda elinden geldiği kadar bu-

na erişmek ister; ancak farklı varlıklar bunu farklı şekillerde gerçekleştirirler yani farklı derecelerde temaşa ederler. Bazıları bu amaca tam olarak erişir, bazıları ise onun yalnızca bir taklidine sahip olurlar. Bununla birlikte her eylem, temaşa yönünde ciddi bir çabayı ifade eder ve bunların tümü özü bakımından bir temaşa eyleminden ibarettir (III, 8, 1).

Plotinos bu düşüncesini Epikurosçuların eylem öğretilerini ele alıp eleştirdiği bir başka yerde de ortaya koyar: Buna göre doğanın, doğal varlıkların bütün eylemleri Epikuros ve diğer materyalistlerin zannettikleri gibi vurma, çarpma eylemleri değildir; tersine ağaçlarda, bitkilerde vb. gördüğümüz doğal büyüme ve gelişmenin kendisi bile aslında temaşa etmenin bir türüdür. Çünkü bu eylemler gerçekte Ruh'un eylemleridir. Ruh ise doğadaki akılsal ilkedir. Böylece doğanın eylemleri, aslında aklın eylemleridir ve bunun sonucu olarak temaşadır. Doğanın temaşasının akıllı varlıkların akılsal temaşasından tek farkı, bilinçli akıl yürütmeye dayanan bir temaşa olmamasıdır.

> "Böylece doğada meydana getirme (production) eyleminin bir temaşa eylemi olduğu anlaşılmaktadır; çünkü yaratma, hiçbir zaman başka bir şey olmayan, hiçbir zaman başka bir şey yapmayan, sadece bir temaşa olarak yaratan bir temaşa eyleminin sonucudur" (III, 8, 3).

Plotinos bu düşünme-yaratma fiilinin bir örneği olarak matematikçinin geometrik şekilleri düşünmesini ve bu sayede onları varlığa getirmesini verir. Nasıl ki, geometrik şekillerin varlığı veya varlığa gelmesi matematikçilerin onları düşünmesine bağlıysa, bir hipostaz olan Ruh'un maddi-fiziksel dünyadaki varlıkları meydana getirmesi de yalnızca onun Nous'taki akılsal Formları düşünmesinin sonucudur:

> "Böylece 'Ruh'un akılsal formları seyretmesi, bu seyretme olayı sonucunda onları maddi dünyanın formları olarak meydana getirmesi için yeterlidir" (III, 8, 4).

Plotinos daha sonra özel olarak insanın temaşasına geçer. Doğa'nın temaşası sessiz, ancak biraz bulanıktır. Çünkü o bir başka temaşanın, daha yüksek bir temaşanın zayıf imgesidir, hayalidir. O halde onun üzerinde bir başka, daha açık seçik bir temaşa var olmalıdır. Bu insanın, insan ruhunun sahip olduğu temaşadır.

Bu noktada Plotinos'ta bir başka orijinal görüş ortaya çıkar. Bu, evrende asıl anlamında eylem, biricik eylem olan temaşanın dışında kalan bü-

tün eylemlerin ve meydana getirmelerin, birincinin zayıf bir şekli, bir taklidi olarak düşünülmeleri gerektiği görüşüdür. Doğanın eylemi bu anlamda temaşanın zayıf bir şekli olduğu gibi çocukların, sanatçıların yaratmaları da aslında temaşa yerine geçen eksik eylemlerdir. Çünkü gerçek anlamda temaşa gücüne sahip olan bir varlık, onun zayıf bir şekli olan meydana getirmenin (production) peşinden koşmaz. Plotinos maddi dünyanın değer bakımından düşüklüğüne o kadar inanmaktadır ki, maddi nesneleri, sanat eserlerini meydana getiren ruhun etkinliğini onun en alt kısmının etkinliği olarak görür ve böylece *sanatı, temaşa eyleminin zayıflığı ile açıklar*:

> "O halde ruhun bütün etkinliğinin temaşa olması gerekir. Ancak bu temaşanın biri diğerinden zayıf olan iki türü vardır. Temaşaya uygun olarak ortaya çıkan [yani her türlü sanatın ürünü olan] eylem, temaşanın daha zayıf bir biçimidir" (III, 8, 5).

Plotinos, doğanın ve ruhun aşağı kısmının temaşasının üzerine ruhun yukarı kısmının ve onun kendisinden çıktığı Akıl'ın temaşasını yerleştirir. Plotinos'un asıl önem verdiği ve gerçek anlamda eyleme özdeş kıldığı temaşa, işte bu temaşadır. Plotinos için insan ruhu, akılsal bir formdur. Aklın özelliği ise düşünmek, temaşa etmektir. Plotinos Aristoteles gibi düşünme, temaşa etmenin; düşünenle düşünülenin, temaşa edenle temaşa edilenin birbirlerinden ayrı olmadıkları, aynı şey oldukları durumda en mükemmel formuna ulaştığını kabul eder. Böylece Ruh'tan Akıl'a yükselme, Plotinos için, temaşa etmenin en yüksek biçimine, asli formuna ulaşması demektir. Temaşa etmenin bu en yüksek biçimi ise kendi payına, varlığa getirmenin en yüksek biçimini ifade etmektedir ve Plotinos Parmenides'in düşünmekle var olmanın bir ve aynı şey olduğunu söylediğinde kastettiği şeyin bu olduğunu ileri sürer (III, 8, 8).

Plotinos bu kitapta bundan bir başka önemli tezine, entelektüel düşünme veya temaşa ile Hayat'ın bir ve aynı şey olduğu görüşüne geçer: Temaşa, bir etkinliktir, en yüksek etkinliktir; o halde Hayat'tır; Akıl'ın temaşası En Yüksek Hayat'tır; bitkilerdeki büyümenin, ruhun aşağı kısmının etkinliği olan duyumun, algının ilkesi olan hayattan daha yüksek bir hayattır. Bütün hayatlar, düşünce veya düşüncelerdir: biri büyüme olan düşünce, diğeri duyum olan düşünce, en yukarıda olanı ise en yüksek hayatın kendisi olan düşünce.

> "Her hayat bir düşüncedir. Ama nasıl ki, hayatın açık seçiklik ve güç bakımından farklı olan dereceleri varsa, düşüncenin de biri diğerinden daha za-

> yıf, daha güçsüz olan biçimleri vardır. Bu hayat [Akıl'ın hayatı] daha açık seçik olandır. O, ilk hayat, ilk akıldır... o halde en gerçek hayat, düşünce hayatıdır" (III, 8, 8).

Böylece Akıl, aynı zamanda Düşünme, Varlık ve Hayat'tır. Bütün bunlar bir ve aynı şeydir. Akıl, düşünme olduğu için hayattır ve varlık onun kendisini düşünme, temaşa eylemi sonucunda ortaya çıkmıştır. Plotinosçu bütün bu kuramın genel sonucu, evrenin kendisinin Akıl'ın temaşa eylemi sonucu ortaya çıktığı gibi onda yer alan bütün varlık tabakalarının, bütün varlıkların aslında tek bir eylem türüne sahip oldukları, her birinin kendi tarzında Akıl'ın bu eylemini tekrar veya taklit ettikleridir.

İslâm dünyasında Plotinos'un izleyicileri olan Farabi ve İbni Sina onun taşma kuramı gibi bu temaşa kuramını da tümüyle benimseyeceklerdir. Farabi Tanrı'dan çıkan ilk Akıl'ın ikinci bir Akıl'ı meydana getirmesini aynı temaşa eylemine bağlayacaktır. İkinci Akıl'dan üçüncüsü, üçüncü Akıl'dan dördüncüsü vb. aynı temaşa eylemi sonucu ortaya çıkacaktır. Son, Onuncu Akıl'dan yani Faal Akıl'dan ay-altı dünyasının bütün Formları ve Madde de böyle bir temaşa sonucu çıkacaktır.

Gazali, Plotinos'un ve onun bu konudaki görüşünü takip eden İslâm filozoflarının bu temaşa-yaratma öğretilerini açıklamak için ilginç bir örnek vermektedir. Bu, yere uzatılmış ince bir kalas üstünde rahatlıkla yürüyen bir insanın iki evin çatısı arasındaki boşluğa yerleştirilmesi durumunda aynı kalasın üzerinde yürümekten korkması ve kalastan düşeceği yönündeki korkusunun gerçekten de onun üzerinden düşmesine yol açması örneğidir.

Gazali'nin bu örneği ilginç olmakla birlikte Plotinos'un –ve onu takiben Farabi gibi İslâm filozoflarının– düşünce ile eylem arasında kurdukları özdeşliği iyi anlama konusunda fazla başarılı görünmemektedir. Çünkü burada psikolojik bir korkma ve bu korkunun sonucu olarak meydana gelen düşme olayı ile Plotinos'un sözünü ettiği bir matematikçinin geometrik bir figürü düşünmesi ve bunun sonucunda o figürün varlığa gelmesi arasında pek doğru olmayan bir benzerlik kurulmaktadır. Gazali bunun yerine Kur'an'da yaratım olayı ile ilgili olarak sözü edilen Tanrı'nın 'ol' emriyle evrenin varlığa gelmesi arasındaki ilişki üzerinde yoğunlaşarak, Plotinos'un yaratıcı düşünme öğretisini bu olay üzerine uygulasaydı, muhtemelen daha ilginç bazı sonuçlara varabilirdi. Bunun için yapacağı tek değişiklik, Tanrı'nın sözü edilen 'ol' emrinin öncesine aynı zamanda bu emrin konusunu oluşturacak bir varlığı 'düşünme'sini koymak olacaktı.

7

Plotinos'un Metafiziği: Üç Hipostaz Kuramı



"Böylece şeylerin ne şekilde olduklarını düşünmemiz gerektiğini, Varlık'ı aşan bir ilkenin, Bir'in var olduğunu... O'nun hemen arkasından aynı zamanda Varlık ve Akıl (Nous) olan bir ilkenin geldiğini, üçüncü sırada ise Ruh'un doğasının bulunduğunu göstermiş olduk."

Enneadlar, V, 1, 10

"Böylece tanrısal Bir'den sonra gelen en büyük şey, tanrısal Akıl olmalıdır... Tanrı'dan çıkan bu şey Akıl'dan başka bir şey olamaz ve böylece O, en değerli şeydir. Geri kalan bütün şeyler, örneğin Ruh, ondan sonra gelirler."

Enneadlar, V, 1, 6

İslâm dünyasında Plotinos'un
izleyicisi Farabi'nin bir tasviri.

Plotinos'un metafiziğinin özgün ve önemli iki kavramı olan taşma ve temaşa üzerine bu açıklamalarımızdan sonra onun üç hipostaz kuramının ayrıntılarına girebiliriz.

Plotinos araştırmacıları bu kuramın sergilenmesi ile ilgili olarak genellikle birbirine ters iki yol izlemektedirler. Bu yollardan ilki ve daha doğal görüneni, metafizik hiyerarşinin tepesinden, Bir'den hareket etmekte ve Plotinosçu evrenin birbirini takip eden aşamalarını yani Nous ve Ruh'u inceleyerek sonunda maddi-duyusal dünyayı ele almakla sonuçlanmaktadır. Bu yöntem İslâm dünyasında Plotinos'un takipçisi olan Farabi'nin de *Erdemli Toplum*'unda izlediği yöntemdir. Gerçekten Farabi bu eserinde önce Plotinos'un Bir'inin karşılığı olan Tanrı'yla başlar (teoloji), daha sonra Plotinos'ta Nous ve Ruh hipostazlarına karşılık olan On Akıl kuramını ortaya koyar (metafizik veya varlık öğretisi), arkasından maddi-doğal dünyanın incelemesine geçer (doğa felsefesi veya fizik).

Ancak Wallis'in işaret ettiği gibi bu yöntem, Plotinos'tan çok sistemini soyut birlik ilkesinden hareketle mantıksal bir dedüksiyon olarak ortaya koyan Proclos'un görüşlerinin sergilenmesine daha uygun düşmektedir (47). Plotinos'un kendisi ise bunun tersine normal olarak günlük hayatın verilerinden, dış dünyadan ve ruhun iç hayatından hareket etmekte ve bu verilerin gerektirdiği ilkeler olarak yukarıya, Bir'e doğru yükselen bir anlatım veya sergileme yöntemini izlemektedir. Nitekim daha önce sözünü ettiğimiz gibi onun *Enneadlar*'ını meydana getiren kitapları da bu sırayı izlemektedir. En azından

Porfirios'un *Enneadlar*'ı tasnifinde ikinci ve üçüncü gruplar Plotinos'un duyusal dünya ve İnayet hakkında görüşlerine ayrılmış, bundan sonra gelen dört, beş ve altıncı *Enneadlar*'da ise sırasıyla önce Ruh, daha sonra Nous ve en sonunda Bir ele alınmış bulunmaktadır. Öte yandan, Plotinos'un felsefesinde ruhun kurtuluşu probleminin ne kadar önemli bir yer tuttuğunu göz önüne alırsak, ruhun içine düşmüş olduğu maddi-duyusal dünyadan Bir'e, ilkesine doğru yükseliş sırasının, onun üç hipostaz kuramının anlatımının doğal sırası olduğunu düşünebiliriz. Nitekim Brèhier'in Plotinos'un felsefesini anlattığı eserinde bu sırayı izlediğini yani ikinci sergileme yöntemini benimsemiş olduğunu görmekteyiz.

Biz de Plotinos'un sistemini anlatımımızda bu sırayı takip edeceğiz. Böylece bize en yakın olan ve üzerinde konuşabileceğimiz varlık ve olguları içeren doğal dünyadan, bu dünyanın ana unsuru olan maddeden başlayacak, ondan bu dünyanın açıklayıcı ilkesi olan Ruh'a geçecek, Ruh'un kendisine bakarak maddi-dünyaya canlılık ve düzen kazandırdığı Nous'u ele alacak ve incelememizi Plotinos'un bize adeta üzerinde konuşmayı yasakladığı, ancak mistik bir sezgiyle kendisiyle temas kurmamızın mümkün olduğunu iddia ettiği Bir üzerine yapacağımız açıklama ve değerlendirmelerle bitireceğiz.

8

Fiziksel Dünya



"MADDE NE RUH, NE TİN, NE HAYAT, NE İDEA, NE AKIL, NE SINIR, NE DE SINIRLANDIRILMIŞ OLANDIR... O BİR KUVVE (DYNAMIS) DE DEĞİLDİR. BÜTÜN BU ŞEYLERİN DIŞINDA OLDUĞU İÇİN MADDENİN VAR OLDUĞU BİLE SÖYLENEMEZ; TERSİNE ONUN VAR OLMAYAN DİYE ADLANDIRILMASI GEREKİR... MADDE, KÜTLENİN HAYALİ BİR GÖLGESİNDEN BAŞKA BİR ŞEY DEĞİLDİR; O YALNIZCA BİR VAR OLMA ARZUSUDUR."

Enneadlar, III, 6, 7

MADDE

Plotinos öncesi Yunan felsefesinin ana problemlerinden biri maddenin var olup olmadığı ve yapısı sorunuydu. Sokrates öncesi Doğa Filozoflarından hiçbiri maddenin varlığından şüphe etmemiş ve onu çeşitli tarzlarda tanımlamışlardı. Maddenin varlığı hakkındaki ilk ve ciddi şüphe Platon'la ortaya çıkmıştı. Başlangıçta maddenin varlığını inkâr eden ve sadece tinsel şeylerin, İdeaların varlığını kabul eden Platon hayatının son döneminde, *Timaios* diyaloğunda, maddi-duyusal dünyanın, oluş dünyasının varlığını kabul etme ve ona belli bir değer verme yönündeki eğilimine paralel olarak maddeyi boşluk, boş uzay veya Demiorgos'un İdealara bakarak kendisine şekil ve düzen verdiği bir Kap olarak tanımlamıştı. Aristoteles ise Platon'dan bu konuda da belli ölçüde ayrılarak, maddeyi bir dayanak (hypokeimenon), oluş ve yokoluşun öznesi, belirlilik ve fiilin ilkesi olan Form'un karşısında belirsizlik ve kuvvenin ilkesi olan şey olarak tanımlamıştı. Stoalılar da aynı yönde ilerleyerek maddenin aktif ve akıllı bir ilke olan Logos'un eyleminin üzerine uygulandığı malzeme olduğunu söylemişlerdi.

Öte yandan maddenin varlığı ve doğası üzerine yapılan tartışmanın, Platon'dan itibaren sadece doğa bilimsel ilgi veya kaygılardan kaynaklanan bir tartışma olmadığını da biliyoruz. Platon'la birlikte tartışma aynı zamanda ahlâksal dinsel bir boyut kazanmıştı. Platon ruhun aslında tinsel dünyaya, İdealar dünyasına ait olduğu halde maddi-duyusal dünyaya düşmüş olduğunu ve orada bir zindanda bulunur gibi bulunduğunu söylemekteydi. Ona gö-

re madde, oluş ve yokoluşu mümkün kılan veya varlıkların oluş ve yokoluş süreci içinde bulunmasının nedeni olan şey idi. Dolayısıyla ruhun, insan ruhlarının bir an önce maddenin köleliğinden kurtarılması gerekmekteydi. Platon'un hazza karşı olumsuz tutumunun kaynağında da bu aynı bakış açısı yatmaktaydı: Ruhun kendisine mahsus mutluluk ve kurtuluşunu engelleyen şey, onun maddi şeylere karşı duyduğu doğal olmayan yönelimiydi. Başka deyişle madde, Platon için, aynı zamanda ahlâksal olarak, evrendeki kötünün veya kötülüğün kaynağı olan şeydi.

Aristoteles bir bakıma Doğa Filozoflarının madde ile ilgili eski bakış açılarına bir dönüş anlamına gelmekteydi. Çünkü o, bir doğa bilimci idi ve madde öğretisi, aslında ontolojik veya doğa bilimsel bir öğretiydi. Madde, Aristoteles için, sadece doğal nesnelerin oluş ve bileşimlerini açıklamak için kendisine başvurulması zorunlu olan bir kavramdı. Bunun dışında onun ahlâki bir boyutu yoktu.

Epikuros ve Stoacılar da esas itibariyle Aristoteles'in bu bakış açısını devam ettirmişlerdir. Epikuros için madde, atomlardan ibaretti. Stoacılar için de o, evrenin kurucu ilkelerinden biriydi ve etkin ilke olan Akıl'ın veya Tanrı'nın üzerinde çalıştığı malzeme olma dışında ahlâki bakımdan değerlendirilebilecek, iyi veya kötü olarak nitelendirilebilecek bir anlam veya değere sahip değildi.

Plotinos'un madde anlayışında ise birbirinden farklı iki bakış açısı birarada bulunur. Hatta zaman zaman bunlara üçüncü bir bakış açısının da eklendiği görülür. Birinci bakış açısı içinde Plotinos madde hakkında tarafsız, doğa bilimci diye adlandırabileceğimiz bir yaklaşım tarzını benimser. İkinci bakış açısı içinde onu hiçbir gerçek varlığa sahip olmayan bir gölge, bir hayal olarak nitelendirir. Son bakış açısı içinde ise bu ikisinden de farklı, hatta onlara karşıt olarak madde hakkında ahlâki-dinsel bir değerlendirmede bulunur ve onu evrende var olan kötünün kaynağı olarak pozitif bir varlığa, pozitif bir güce sahip olan bir şey olarak tanımlar.

Plotinos madde kavramını en geniş olarak II. *Ennead*'ın 4. kitabında ele alır ve onun doğasını belirlemek üzere deneysel dünyadan hareket eder. Gözlem, bu dünyadaki varlıkların, cisimlerin oluş ve yokoluş içinde olduklarını göstermektedir. Eğer meydana gelen bir şey mutlak yokluktan varlığa gelmiyorsa veya ortadan kalkan bir şey varlıktan mutlak yokluğa gitmiyorsa, nesnelerin birbirinin ardı sıra sahip oldukları formlarının altında değişmeyen, kalıcı bir şey olmalıdır.

Böylece Aristoteles gibi Plotinos da nesnelerin veya cisimlerin nihaî bileşenleri olarak iki ana ilkenin varlığına ulaşır: onların nitelik ve biçimlerini

ifade eden Formla, Form'un üzerine geldiği, onun altında bulunan belirsiz bir şeye yani maddeye (II, 4, 6).

Plotinos, daha sonra maddeyi *apeiron*'a özdeş kılan Anaksimandros'la onun atom olduğunu söyleyen Demokritos'un görüşlerini tartışır. Anaksimandros'un *apeiron*'la yani sonsuz, sınırsız olan şeyle kastettiği eğer sonsuz uzamsa, Plotinos'a göre, varlıklar arasında böyle bir sonsuz şey mevcut değildir; çünkü sonsuz, ne töz olarak, ne de tözün bir niteliği olarak var olamaz.

Plotinos atomların da varlığını kabul etmez; çünkü her cisim sonsuza kadar bölünebilir. Sonra atomlardan meydana gelen, ancak yine bir atomlar yığını olabilir. Süreklilikten yoksun olan böyle bir şeyden ise hiçbir güç, birliği olan bir şey meydana getiremez (II, 4, 7).

Bu akıl yürütmeler sonucunda Plotinos maddenin iki önemli ana niteliğine ulaştığına inanır: Madde sürekli olan ve hiçbir niteliğe sahip olmayan şeydir. Ancak Plotinos bu tanımdan, Sokrates öncesi Yunan Doğa Filozoflarının kesinlikle kabul etmeyecekleri bir sonuç çıkarır ki, bu, maddenin aslında tümüyle gayrı-maddi yani cisim-dışı (incorporeal) bir şey olduğudur. Çünkü Plotinos'a göre *cisimsellik veya cisimsel olma*, *bütün diğer nitelikler gibi bir niteliktir*; oysa madde hiçbir niteliğe sahip olmayan şeydir.

Plotinos'a göre örneğin topraktan yapılmış bir vazoda toprak, vazonun maddesidir ama o saf ve basit madde değildir. Çünkü Plotinos'un aradığı şey, var olan bütün duyusal nesnelerin temelinde olan ve kendisine renk, sıcaklık, soğukluk, ağırlık, hafiflik, kalınlık, incelik gibi hiçbir nitelik izafe edemeyeceğimiz şeydir.

Plotinos, böylece Platon'un *Timaios*'unda madde hakkında getirdiği tanımı da reddeder. Bildiğimiz gibi Plotinos *Timaios*'ta Demiorgos'un İdealara bakarak üzerinde çalıştığı, İdeaları kendisine uyguladığı maddeyi, boş uzay veya uzam olarak tanımlamıştı. Plotinos'a göre ise *uzaysallık, yayılım veya uzam da ancak belli bir niteliktir*. Uzamın ana niteliği (attribut) olan büyüklük (magnitude), büyüklüğe sahip olan maddeden ayrı bir şeydir. Dolayısıyla onu Form tarafından maddeye kazandırılan bir ilk belirleme olarak görmek gerekir (II, 4, 8).

Plotinos bununla kalmaz, Platon'un bir İdea olduğunu söylediği Büyüklüğün veya Kendinde Büyüklüğün kendisinin de bir büyüklüğü olamayacağını savunur. Nasıl ki, beyaz bir nesneyi beyaz yapan şey, onda beyazlığın varlığı ise, ama bu beyazlığın kendisinin herhangi bir rengi yoksa, aynı şekilde bir cismi herhangi bir büyüklükte bir cisim yapan şey büyüklüğün (veya niceliğin) kendisidir ama bu büyüklüğün kendisi bir büyüklüğe –veya bu ni-

celiğin kendisi bir niceliğe– sahip değildir. O, mutlak olarak soyuttur (II, 4, 8). O halde üç boyutluluk, üç boyutta uzanma (extension) olsa olsa duyusal maddenin akılsal dünyada bulunan uzay-dışı (non-spatial) büyüklüğün bir taklidi, en mükemmel taklidi olabilir (III, 6, 17-18).

Madde, böylece, bütün diğer nitelikler gibi niceliğin, dolayısıyla cismin temelinde bulunan şeydir. Peki, bu onun hiçbir içeriği olmayan salt bir sözcük olduğu anlamına mı gelmektedir? Plotinos bu soruya 'hayır' cevabını verir. Ona göre eğer maddenin varlığını reddedersek, aynı mantık veya gerekçeyle niteliğin de varlığını reddetmemiz gerekir. Çünkü nitelik, kitle veya benzerlerinin de kendi başlarına var olmadıkları söylenebilir. Ancak karanlık bir tarzda olmakla birlikte, bunlar vardırlar. O halde hiçbir duyu tarafından varlığına işaret edilmemekle birlikte madde de vardır veya belli bir varlık derecesine sahiptir.

Rengi, sesi, kokusu, sertlik veya yumuşaklığı olmadığı için hiçbir duyu tarafından algılanamayan maddeyi, nasıl veya hangi yetiyle kavrarız? Plotinos onun ancak zihinle, zihinsel bir analiz aracılığıyla kavranabileceğini ileri sürer. Başka deyişle maddenin varlığına *ancak bir akıl yürütme sonucunda* ulaşırız. Duyusal-fiziksel bir nesneden akıl yürütme yolu ile *ona belirlemeler veren, onu belirli kılan her şeyi soyutladığımızda geride kalan şey, maddedir* (II, 4, 12).

Plotinos'un madde hakkındaki bu anlayışında Aristoteles'in izinden gittiği açıktır. Bu bilgilerden anlaşıldığı gibi Plotinos'un maddesi, Sokrates öncesi Doğa Filozoflarının şu veya bu unsura özdeş kıldıkları, her şeyin kendisinden meydana geldiği veya yapılmış olduğu, duyular tarafından algılanan, terimin alışılagelen anlamında maddi-fiziksel bir şey olan maddeleri değildir. Madde, Platon'un üç boyutta uzanmanın veya büyüklüğün ana niteliği olduğunu söylediği boş kabı da değildir; Aristoteles'in hiçbir belirleme almamış, hiçbir niteliğe sahip olmayan, evrende hiçbir zaman kendi başına, bağımsız bir varlığa sahip olarak bulunması mümkün olmayan İlk Madde'sidir (prima materia).

Ancak Plotinos'un maddesi tam olarak Aristoteles'in İlk Madde'si de değildir. Çünkü Aristoteles'te böyle bir ilk madde yanında kuvve olarak veya 'yakın madde' anlamında bir madde de vardır. Bu maddenin, fiili olan forma göre her zaman belirsiz olmakla birlikte varlıklar merdiveninde yukarıya doğru çıktıkça göreli olarak daha yüksek ölçüde belirlilik kazanan bir şey olduğunu biliyoruz. Örneğin insan bedeni, insan ruhunun maddesidir. O, insan ruhuna göre belirsiz bir şey olmakla birlikte onu kabul edebilecek organlaşmış bir cisim olarak belli ölçüde, hatta daha da kesin olarak belirli bir şeydir.

Öte yandan Aristotelesçi varlıklar hiyerarşisinde daha aşağıda yer alan bir madde-form bileşiminin daha yukarıdaki bir varlığın maddesi işlevini gördüğünü de görmüştük. Örneğin bir tahta parçası veya kalası ele alalım: Kalas olarak, bir madde artı formdan meydana gelmektedir; ama ondan bir mobilya, örneğin sandalye yapıldığında söz konusu madde artı form bileşimi, onun maddesini ifade etmektedir.

Plotinos ise bu konuda Aristoteles'i izlemeyi doğru bulmaz. Çünkü o, maddeyi Aristoteles gibi *göreli olarak belirsiz* değil, *mutlak olarak belirsiz* bir şey olarak görme eğilimindedir. Dolayısıyla o, maddede hiçbir kuvvenin, potansiyalitenin varlığını kabul etmek istememektedir. Her zaman tekrar ettiği gibi *herhangi bir güce sahip olan, sadece Ruh'tur*. Gerçi Plotinos, zaman zaman maddeyi bir kuvve (dynamis) olarak adlandırmaktadır, ama İnge'in haklı olarak işaret ettiği gibi bu, hiçbir kuvveti, gücü (potency) olmayan bir kuvvedir (potentiality) (I, 129). Madde, Plotinos için, böylece *sadece ve sadece her şey olabilme imkânıdır, ama hiçbir şey olma gücü, kuvveti değildir*; çünkü mutlak belirsizliktir.

Brèhier Plotinos'un bu madde anlayışının özgünlüğüne ve onun Aristoteles'in madde anlayışından farklılığına işaret etmektedir. Ona göre Plotinos maddeyle ilgili olarak temelde Aristotelesçi bir terminolojiyi kullanmakla birlikte ikisinin bu konudaki düşünceleri birbirlerinden tamamen farklıdır. Çünkü Aristoteles'in maddeden çoğunlukla 'yakın madde'yi, örneğin bir heykeldeki tuncu yani daha önceden bir form almış ve tam bir varlık olmak için bir diğer, son koşula ihtiyacı olan şeyi anlamasına karşılık, Plotinos ondan sadece 'ilk madde'yi, tümüyle belirsiz olan, herhangi bir uzama bile sahip olmayan şeyi anlamaktadır. Bu madde üzerine form, bir ayna üzerinde görülen imge gibi, onda herhangi bir iz bırakmayacak bir yansıma olarak gelmektedir (174).

Aristoteles'te kuvve anlamında maddenin formu beklediğini, onu almak yönünde bir arzu içinde olduğunu biliyoruz. Nitekim Aristoteles bunu bir dişinin erkeği beklemesine benzetmekteydi. Oysa Plotinos'ta maddenin forma karşı böyle bir hazırlığı, onu almayı, kabul etmeyi beklemesi diye bir şey söz konusu değildir. Hatta o üzerine bir yansıma, bir imge olarak gelen maddeyi kendinde tutma, koruma özelliğine bile sahip değildir; çünkü zayıftır ve hiçbir güce sahip değildir.

Aristoteles'te somut varlığın ancak tek bir formu vardır; kuvve olarak almaya hazır olduğu, almayı beklediği, kendisini kuvveden fiile geçirecek olan form. Plotinos' ta ise kuvve olmadığı için maddenin bütün formlara gö-

re olan durumu aynıdır. Onda bütün formlar, aralarında herhangi bir ayrım olmaksızın maddeyle birleşir veya onda biraraya gelirler. *Şeylere birliklerini veren ve duyusal varlığın, birliği olan somut bir nesne olarak ortaya çıkmasını sağlayan şey, formdur ve sadece formdur.*

Plotinos'un maddeye ilişkin bu sözleri ilginç bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Plotinos'un Tanrı veya Bir hakkında hiçbir yüklemi onaylamadığı, O'na hiçbir sıfatın, niteliğin yüklenmesine izin vermediğini biliyoruz. Burada onun madde ile ilgili olarak da benzeri bir tutum içinde olduğunu, benzeri bir dil kullandığını görmekteyiz: Madde, hakkında konuşulamayan, kendisi ile ilgili olarak hiçbir şeyin söylenmesi mümkün olmayandır. Plotinos'un Tanrı hakkında söylenmesine izin verdiği sadece iki şey vardı: O, Bir ve İyi olan'dı. Madde hakkında da iki şeyi söylemenin mümkün olduğu ortaya çıkmaktadır: o, mutlak olarak belirsiz olan ve Bir'in bir olmasının tersine mutlak olarak çok olandır.

Plotinos böylece maddenin ve onun dayanağını oluşturan cismin her türlü pozitif gerçekliğini reddeder ve maddeden veya cisimden ileri geldiği düşünülen bütün etkileri ona dışarıdan, yukarıdan gelen veya kazandırılan etkiler olarak görür. Bu etkiler nelerdir? Örneğin cismin bir kütleye ve bunun sonucunda bir direnme gücüne sahip olduğunu, sıcaklık soğukluk gibi temel bazı niteliklere sahip olduğunu gözlemlemekteyiz. Bunun sonucu olarak cismin itme, çekme, vurma gibi bazı mekanik etkilerde bulunduğunu, ateşin ısıttığını veya karın soğuttuğunu düşünmekteyiz. Plotinos bütün bunların yanlış yorumlar olduğunu ileri sürer. Hiçbir cismin, cisim olarak böyle bir pozitif gücü, etkisi yoktur. *Bütün bu etkiler ona başka bir şeyden, Ruh'tan gelmektedir.*

Plotinos'ta bu tür salt fiziksel etkilere bile sahip olmayan cismin, daha yüksek faaliyetlerin, örneğin canlılarda var olduğunu gördüğümüz büyüme, duyum faaliyetinin, insanda var olduğunu gözlemlediğimiz tutkular, akıl yürütme, düşünme gibi faaliyetlerin kaynağı olamayacağı açıktır. Bütün bunlar da ona ancak Ruh tarafından verilen, Ruh'un kendi faaliyetleri olarak anlaşılmak ve açıklanmak durumundadır.

Ancak Plotinos'un madde hakkındaki anlayışı bundan ibaret veya bununla sınırlı değildir. Bunun yanı sıra onun yukarıda işaret ettiğimiz üzere madde hakkında geliştirdiği iki daha farklı anlayış vardır. Bu anlayışlardan ikincisi yani maddeyi gerçekten var olmayan bir hayal, bir gölge olarak ele alan anlayışının en iyi örneği III. *Ennead*'ın 6. kitabının 7. bölümünde karşımıza çıkmaktadır. Bir önceki bölümde doğal-dünyanın iki ana ilkesinden biri olarak maddenin varlığını zorunlu gören, onun boş bir kelime olmayıp,

gerçek anlamda olmamakla birlikte belli bir anlamda var olduğunu kabul eden Plotinos, sözünü ettiğimiz bu bölümde maddeyi bir yandan hiçbir varlığı olmayan bir gölge, yalancı bir hayal olarak nitelendirir. Diğer yandan onunla yüksek varlık türleri yani Ruh ve Nous arasında *ahlâksal-dinsel bir karşıtlık* tesis etmeye başlar. Burada şöyle der:

> "Böylece bir dayanak olan maddenin ve ona dayandığı düşünülen şeylerin doğasının ne olduğu konusuna yeniden dönüyoruz. Araştırmamız maddenin hiçbir gerçekliğe sahip olmadığını ve etkilenme gücünden yoksun olduğunu göstermektedir. Madde, cisim olamaz, çünkü cisim daha sonra ortaya çıkan bir şey, maddenin bir başka şeyle birleşmesinden meydana gelen bileşik bir varlıktır...
>
> Madde, ne Ruh, ne Tin, ne Hayat, ne İdea, ne Akıl, ne sınır, ne sınırlandırılmış olandır –çünkü o saf, mutlak sınırsız olandır (apeiron)–; o, bir güç (dynamis) de değildir. Bütün bu şeylerin dışında olduğu için maddenin *var olduğu bile söylenemez*; tersine onun *var-olmayan diye adlandırılması gerekir*. Ama bu, hareket ve sükûnetin var-olmayan olmaları anlamında bir var-olmama da değildir, *gerçek anlamda var-olmamadır*. Madde, kütlenin hayali bir gölgesinden fazla bir şey değildir; o, yalnızca bir var olma arzusudur.
>
> Madde statiktir, ama kararlı değildir; kendisini görmek isteyen her çabayı boşa çıkararak kendisi bakımından görülemezdir; kimsenin kendisine bakmadığı bir yerdedir, yakından bakıldığı zaman ise gözlerden kaçar.
>
> Madde kendisine dayanan şeylerde sürekli çelişkiler meydana getirir: çünkü aynı zamanda hem büyük, hem küçüktür, hem daha çok, hem daha azdır, ifrat ve tefrittir; ne durabilen, ne kaçabilen bir gölgedir; kaçamaz bile, çünkü Akıl'dan bunun için gerekli olan gücü almamıştır. Onun varlıktan aldığı pay bu *kadar az yani hiç ölçüsündedir: o, varlığın olumsuzlamasıdır* (negation).
>
> Bundan dolayı onun söylediği her şey bir yalandır. Kendini büyükmüş gibi gösterir, ama küçüktür; çok olduğunu iddia eder, ama azdır; kendini varmış gibi göstermeye çalışır, ama *yoktur*; içinde taşır gibi göründüğü her şeyle birlikte aldatıcı bir oyun, gölge içinde bir gölgedir. O nesneleri kendindeymiş gibi gösteren bir aynadır ama bu nesneler gerçekte başka yerdedirler. Böylece o, görünüşte dolu ama gerçekte boştur; her şeyi içinde bulundurduğu izlenimi verir, ama gerçekte onun içinde hiçbir şey yoktur. Ona giren ve ondan çıkan şeyler, gerçek varlığın yalnızca hayalleri veya gölgeleridir; bu hayallerin onda görülmelerinin nedeni, onun kendisinin hiçbir formu olmamasıdır. Onlar onun üzerinde etkide bulunur gibi görünür, ancak gerçekte hiçbir etkide bulunmazlar. Çünkü onlar gölgemsi, hayaletimsi şeylerdir, dolayısıyla hiçbir güce sahip değildirler, *maddenin kendisinin de hiçbir güce sahip olmadığı gibi*. Böylece onlar maddenin içinden sanki suyun içinden geçer gibi yani hiçbir yarma meydana getirmeksizin geçip giderler" (III, 6, 7).

Plotinos maddenin ne olduğu konusunda karar vermekte zorlanmaktadır; madde, bir yalandır, hayaldir, gölgedir, ama Plotinos onun gene de bir şekilde var olmak zorunda olduğunu görmektedir:

> "Çünkü eğer madde var olmasaydı, hiçbir şey varlığa gelmezdi; eğer (maddenin) aynı veya benzeri olan bir şey var olmasaydı, onun üzerinde yansıyan imge veya hayal diye bir şey olmazdı. Çünkü bir başka şeyde meydana gelen bir şey, bu başka şey olmasaydı varlığa gelmezdi. Şimdi bir imge, bir başka şeyde meydana gelen bir şeydir. O halde bu başka şeyin yani maddenin var olması gerekir" (III, 6, 14).

Bu arada Plotinos ayna üzerindeki imge benzetmesinin bizi yanıltmaması gerektiği konusunda da bir uyarıda bulunmak ihtiyacını duyar. Burada sanki aynanın, dışında bulunan bir varlığı kabul ettiği ve bundan dolayı onun hayalini üzerinde meydana getirdiği yönünde bir izlenime kapılabiliriz. Ama Plotinos'a göre bu, Madde ile Akıl ilişkileri konusunda tamamen yanlış bir izlenimdir. *Çünkü Akıl Madde'ye ve Madde Akıl'a tümüyle yabancıdır.* Madde Akıl'dan hiçbir şekilde pay almaz veya Madde'ye gelen Akıl onun tarafından asla kabul edilip, benimsenmez. Tersine *Madde Akıl'a karşı bir direnme, bir engeldir.* Nasıl bir ayna, dışında bulunan bir şeyi sadece dış yüzeyinde tutarsa, içine almazsa ya da bir düz, parlak yüzey, üzerine gelen ışınları kabul etmeyip onları bir başka yöne yansıtırsa, Madde'nin Akıl'dan pay alması da ancak böyle bir pay almadır.

Plotinos bununla yani maddeyi hiçbir varlığı, hiçbir gerçekliği olmayan salt bir olumsuzlama olarak tanımlamakla kalmamakta, zaman zaman yukarıda pasajda kısmen görüldüğü gibi ondan sanki pozitif bir varlık, kötü cinsten pozitif bir güç veya ilkeymiş gibi de söz etmektedir. Onun bu son yaklaşımını temsil eden sözlerinden ortaya çıkan şey; maddenin sadece hayat ve hareketin, düzen ve akılsallığın bir yokluğu olmakla kalmayıp aynı zamanda sanki onlara karşı çıkan, onların etkisine direnen, engel olan pozitif bir güç olduğudur. Plotinos'un madde hakkındaki bu üç anlayışından hangisinin onun gerçek veya asıl görüşünü oluşturduğu, bu üç birbirinden farklı görüşü birbirleriyle nasıl uzlaştırabileceğimiz sorunu, karşımıza gerçekten bir sorun olarak çıkmaktadır. Plotinos araştırmacıları, onun madde anlayışındaki bu tutarsızlık veya çelişkiyi çözmek üzere çok çaba sarfetmiştir. Burada bu çabaların ayrıntısına girmeyeceğiz. Yalnızca bu olgunun varlığına işaret edecek, ancak bu olgunun varlığını nasıl açıklayabileceğimiz konusunda bazı önerilerde bulunacağız.

Fakat bunun için önce Plotinos'un bu son, üçüncü yaklaşım tarzını daha ayrıntılı bir biçimde görelim. Plotinos kötülük problemini I. *Ennead*'ının 8. kitabında ele alır. Burada onun amacı kötünün ne olduğunu, neden kaynaklandığını, yerinin neresi olduğunu ve onun evrende bir töz mü yoksa bir ilinek olarak mı var olduğunu ortaya koymaktır.

Ancak kötü, iyinin zıddıdır ve Aristoteles'in söylediği gibi zıtların bilgisi birdir. O halde Plotinos'un daha önce iyinin ne olduğu hakkında bir şeyler söylemesi gerekmektedir.

Plotinos sözünü ettiğimiz kitapta; iyinin başka her şeyin kendisine bağlı olduğu, bütün var olanların erekleri olarak kendisine yöneldiği ve kendisine muhtaç olduğu, kendisi ise başka hiçbir şeye yönelmeyen, hiçbir şeye muhtaç olmayan, kendi kendine yeten, her şeyin ölçüsü ve sonu olan şey olduğunu belirterek sözlerine başlar (I, 8, 2). Ardından Bir, Akıl ve Ruh'tan meydana gelen tinsel veya kutsal dünyada kötünün hiçbir yere sahip olmadığını belirtir. Eğer var olan sadece bu varlıklar olsaydı, Plotinos'a göre kötü var olmazdı; var olanlar sadece 'İlk İyi, İkinci İyi ve Üçüncü İyi' olurdu.

Plotinos daha sonra kötünün nasıl bir varlığa sahip olabileceği sorusuna geçer. Bu soruya verdiği cevap, onun ancak var-olmayanın bir türü veya tarzı olarak var olabileceğidir. Ancak bu var-olmayandan, basit olarak var-olmayan bir şeyi değil, gerçek varlıktan tamamen farklı bir düzenden bir var-olmayanı anlamak gerekir. Bu anlamda o, Plotinos'a göre, örneğin hareket ve yer türünden bir var-olmayan değildir, varlığın bir hayali (image), hatta belki bir hayalden de aşağı bir şey olan bir var-olmayandır.

Plotinos bu var-olmayanın ne olduğunu anlatmak için daha önceden karşılaştığımız bazı kavramlara başvurur. Var-olmayan, ölçünün zıddı olan ölçüsüzlüktür; sınırlı olanın zıddı olan sınırsızlıktır; biçim ilkesine karşı biçime sahip olmayandır; kendi kendine yetenin karşıtı olarak hep ihtiyaç içinde olandır; her şeyi içine alıp yutan, ama hiç doymayandır; her zaman hareket halinde olup hiçbir yerde durmayandır.

Plotinos için eğer kötü böyle bir şeyse, o sadece veya basit olarak bir var-olmayan veya var-olmayanın bir ilineği, bir tarzı olamaz. Bir öz olmamakla veya bir özü olmamakla birlikte onun bir anlamda varlığa sahip olması gerekir. Nasıl ki, mutlak iyinin yanında onun bir niteliği olan iyi varsa, kötü olan şeylerin kötülüklerinin ilkesi veya kaynağı olan mutlak bir kötünün de var olması gerekir.

Böylece Plotinos'a göre mutlak belirlilik, mutlak Form yanında mutlak bir belirsizlik, mutlak bir Formsuzluk da var olmalıdır ve kötünün doğasının

özelliklerini ifade eden niteliklerin tümünün böyle bir mutlak kötü altında toplanması gerekir. Plotinos bu noktada söz konusu mutlak kötünün, madde olduğunu söyler (I, 8, 3-4).

Plotinos, kötünün veya maddenin tözsel varlığına karşı bazı itirazların yöneltileceğinin bilincindedir. Kötü sürekli olarak olumsuz terimlerle tanımlanmaktadır. O ölçüsüz, sınırsız, belirsiz vb. olandır. Bu, onun aslında hiçbir varlığa sahip olmadığı, salt bir olumsuzlama olduğu anlamına gelmez mi? Eğer iyi Form ise, Kötü sadece Form'a sahip olmama, Form'dan yoksun olma değil midir? Eğer İyi ışıksa, Kötü yalnızca karanlıktan yani ışık yokluğundan başka bir şey olabilir mi? Ancak üzerinde durduğumuz pasajda Plotinos'un başka yerlerde kendisi tarafından da kabul edildiğini gördüğümüz bu görüşe kesin bir biçimde karşı çıktığını görmekteyiz:

> "Hayır, Kötü herhangi bir yoksunluk (privation) veya yoksunlukların tümü değildir; o, mutlak yoksunluktur. İyiden belli bir ölçüde mahrum olmak, kötü olmak değildir. Böyle bir şey kendi türü bakımından mükemmel bile olabilir. Özsel Kötü, İyi'den hiçbir biçimde pay almayan Kötü'dür ve o, Madde'dir... Salt yoksunluk, sadece iyi-olmamadır; Kötü ise mutlak yoksunluktur, yokluktur" (I, 8, 5).

Plotinos, hiçbir forma sahip olmama anlamında Form'a karşıt olmanın bir yoksunluk ve olumsuzlama olduğu, dolayısıyla kötünün tözsel bir varlığa sahip olmayıp sadece Form'dan yoksun olan bir öznenin ilineği olması gerektiği görüşüne Ruh'un durumunu ele alarak da karşı çıkar: Ona göre bu, maddenin varlığını inkâr etmekle aynı kapıya çıkar. Çünkü kötüyü maddeye özdeş kılmazsak veya maddenin içine yerleştirmezsek nereye yerleştirebiliriz? Herhalde Ruh'a. Ancak Ruh, doğası gereği hayata sahip olandır ve içinde akılsal ilkenin mutlu etkisini taşır. Ruh'un kendisi ne özü bakımından kötü olabilir, ne de kötüyü bir ilinek olarak içinde bulundurabilir (I, 8, 11).

Plotinos bu vesileyle bir başka ihtimali daha ele alır. Acaba kötünün veya erdemsizliğin nedeni Ruh'un zayıflığı olamaz mı? Yani erdemsizlik ve onun kaynağı olan kötüyü, bunlara herhangi bir tözsel varlık vermeksizin sadece Ruh'un zayıflığı veya zaafı ile açıklamak mümkün değil midir?

Plotinos'a göre, söz konusu zayıflık ya maddeyle birlikte bulunmayan ya da onunla birlikte bulunan Ruh'ta söz konusudur. Onun maddeden bağımsız olan ruhlarda bulunması mümkün değildir, çünkü bu tür ruhlar saf, kanatlı, mükemmel varlıklardır ve onları kendi faaliyetlerinde engelleyebilecek bir şey yoktur. O halde söz konusu zayıflık, ancak maddeye, bedene düş-

müş ruhlarda karşımıza çıkmaktadır. Bu ruhlar ise temiz ya da arınmış değildir. Ancak Plotinos'a göre, bedenle birlikte bulunan ruhtaki zayıflık da ondaki bir şeyin yokluğundan (privation) değil, bedenin organlarında bulunan, ona yabancı olan balgam veya safra gibi düşmanca bir şeyin varlığından ileri gelmektedir. Ruh bedene düştüğü ve beden doğasına aykırı bir şey olduğu, onun doğasını gerçekleştirmesine engel olan bir şey olduğu için zayıflamakta veya zaaf göstermektedir:

> "Ruh'un düşüşünün nedeni maddeye girmesidir. Onun zayıflığı buradan kaynaklanmaktadır. Ruh'un yetileri serbest bir şekilde işlerini yerine getirememektedirler; çünkü madde onların ortaya çıkmasını engellemektedir; o, Ruh'un alanına tecavüz etmekte ve onu deyim yerindeyse geriye püskürtmektedir... Böylece Ruh'un zayıflığının ve bütün kötülüklerinin nedeni maddedir" (I, 8, 14).

Plotinos'un bu analizinin sonucu da kötünün, iyinin bir eksikliği veya yokluğu olmayıp, pozitif, tözsel bir varlığa sahip olduğudur.

Sonunda Plotinos ahlâki gerekçelerle de kötünün tözsel varlığının kabul edilmesi gerektiği görüşünü ileri sürer:

> "Kötünün gerçek bir şey olarak varlığını inkâr etmek, zorunlu olarak iyinin de varlığını, hatta arzu edilebilir olan herhangi bir şeyin varlığını inkâr etmektir. O, arzu etmeyi, kaçınmayı ve tüm akılsal eylemleri inkâr etmektir. Çünkü arzunun nesnesi iyi olandır; kendisinden kaçınılan şey ise kötü olandır. Her türlü akılsal eylem, bilgelik iyi ve kötü olanla ilgilidir... O halde iyinin –saf iyinin– olması gerektiği gibi karışık olan yani iyi ve kötünün karışımı, iyiden daha çok kötü olan ve nihayet açık olarak kötü olan var olmalıdır" (I, 8, 15).

Plotinos'un madde hakkındaki bu birbirinden farklı anlayışlarından ve maddeyle kötü arasında kurduğu ilişkiden ortaya çıkan şey, onun bu konudaki düşüncesinin bir hayli problemli olduğudur. Onun kendi sözlerine dayanarak göstermeye çalıştığımız gibi Plotinos bir yandan maddenin bağımsız varlığını inkâr etmekte, onu bir soyutlamaya, olumsuzlamaya indirgemekte, öte yandan ona tözsel bir varlık tanımaktadır. Bir yandan onu Aristoteles gibi doğa bilimsel bir kavram olarak ele almakta ve bu açıdan ona tarafsız bir şekilde yaklaşmakta, hatta duyusal dünyanın kendisi için onun varlığını zorunlu görmektedir. Ancak öte yandan Ruh'un serüveni açısından kendisine yaklaştığında onu Ruh'un düşüşünün nedeni olarak görmekte ve mahkûm et-

mektedir. Bunun nedeni hiç şüphesiz Plotinos'un tüm sistemini egemenliği altında bulunduran ve kendisinden daha önce söz ettiğimiz bir tasavvurlar zıtlığının, felsefi ve dinsel tasavvurlar zıtlığının madde kuramında da kendisini göstermesidir.

W. R. İnge, *The Philosophy of Plotinos* adlı eserinde bu çatışmayı, evrene yaklaşımımızda kendisinden hareket ettiğimiz iki tür yargımız, *varlığa ilişkin yargımızla değere ilişkin yargımız* arasındaki bir çatışma olarak ortaya koymaktadır. Ona göre varlık yargımız, evreni meydana getiren varlıkları sahip oldukları varlık veya gerçeklik derecelerine göre bir hiyerarşi içine sokar. Bunun sonucu olarak o nesnelerin varlık veya gerçeklik dereceleri arasında bir ayrım yapar; bazı şeyleri daha var veya daha gerçek, başka bazılarını daha az var veya daha az gerçek şeyler olarak görür. Ama bundan onların değerleri ile ilgili bir sonuç çıkarmaz veya böyle bir sonuç çıkarmak zorunda da değildir. Varlık yargısı için bir 'görünüş', 'gerçek' olmayabilir; ama bundan o, onun ne var olmadığı, ne de diğerinden yani 'gerçek olan'dan daha az değerli olduğu yönünde bir sonuç çıkarır. Ahlâk yargısı ise bu şekilde tekçi (monist) değildir, ikicidir (düalist). O, evreni, ilkinin tersine, birbirine karşıt, düşman bölgelere ayırır. Bu bölgeler iyinin ve kötünün, değerli olanla değersiz olanın bölgeleridir. Değer yargısına veya ahlâki yargıya göre gerçek anlamda var olmayan aynı zamanda bir değere sahip olmayandır. Başka bir ifadeyle, gerçek anlamda var olmayan, aynı zamanda iyi olmayan, kötü olandır. İnge'ye göre, Plotinos'un bütün sistemi, varlığın gerçeklik dereceleriyle ahlâki değer derecelerinin birbirlerine tekabül etmesi gerektiği yönünde bir varsayım üzerine kurulmuştur. Bunun sonucu olarak Plotinos'ta fenomenler düzeyinde en aşağı bir gerçeklik derecesinde bulunan şey, aynı zamanda ahlâki düzeyde en az değerli olan şeydir. Böylece onda yani Plotinos'ta gerçeklik düzeyinde bir varlık eksikliği veya azlığı, ahlâk düzeyinde bir değer azlığına dönüşür. Bunun en keskin uzantısı duyusal nesneler dünyasında tarafsız bir bakış açısıyla bir belirsizlik ilkesi, bir soyutlama olarak kabul edilen maddenin ahlâki değerlendirme ölçütü bakımından pozitif tözsel bir varlık olarak kötüye özdeş kılınması veya onun kaynağı olarak ele alınmasıdır (I, 131 vd.).

Maddeye pozitif bir güç, tözsellik yükleyen, onu kötünün ilkesi yapan bu bakış açısının, yukarıda kendilerine dayandığımız pasajlarda işaret ettiğimiz üzere bir olgu olmakla birlikte, gene de Plotinos'un sisteminin bütününe, ruhuna fazla uymadığını belirtmek zorundayız. Çünkü bu ikinci görüşü destekleyen pasajların karşısında Plotinos'un bütün sistemi, bu sistemin ruhu, genel eğilimi bulunmaktadır.

Bu sistem daha önce de belirttiğimiz gibi bir monizmdir, spritüel bir monizm. O, var olan her şeyin Tanrı'dan çıktığı ve tinsel bir doğaya sahip olduğu ana görüşüne dayanmaktadır. Bu görüşün sonucu olarak duyusal dünyanın da bir şekilde tinsel taşmanın ürünü olduğunu ileri sürmektedir. Plotinos her şeyi Tanrı'da kapalı bir durumda, birlik içinde olan imkânların açığa çıkması, gerçekleşmesi olarak görmektedir. Buna bağlı olarak maddeyi 'potansiyel olarak her şey olan' diye tanımlamaktadır. Bu bakımdan madde Plotinos için kuvveden fiile geçiş süreci olarak her türlü iyinin zorunlu koşuludur; başka deyişle Plotinos'ta madde üzerinde çalışan Form olmadığı takdirde evren var olamaz. Böylece onda duyusal dünyanın ve onun ilkesi olan maddenin bağımsız bir varlığa sahip olması mümkün olmadığı gibi, onun Manikeizmde olduğu gibi kötünün pozitif bir ilkesi olması da söz konusu olamaz.

Nitekim Plotinos zaman zaman kötünün bir tür pozitif eyleminden söz eder gibi görünmekteyse de, başka ve daha çok yerlerde onun gerçek olmadığı, gerçek bir varlığa sahip bulunmadığı, bir hayal, bir gölge, bir yalan olduğu, hiçbir güce, etkiye sahip olmadığı vb. üzerinde ısrar etmektedir.

Öte yandan Plotinos, daha önce işaret ettiğimiz gibi, Gnostiklerin evrenin kötü bir tanrının eseri olarak meydana geldiği, dolayısıyla içinde tözsel olarak kötüyü içerdiği görüşüne kesin olarak karşı çıktığı gibi onun Stoacıların duyusal dünyanın mümkün dünyalar içinde en mükemmeli olduğu ve her tarafında tanrısal bir inayetin kendisini gösterdiği görüşlerine de bütünüyle katıldığını görmekteyiz. Nitekim ileride göreceğimiz gibi bu görüşünün sonucu olarak Tanrı'nın iyiliğini veya adilliğini savunmak üzere son derecede güçlü bir savunma da kaleme almaktadır.

Bu ve benzeri noktalara işaret eden İnge, çeşitli yerlerde maddenin kendinde kötü olduğunu söylemekle birlikte Plotinos'un hiçbir zaman onun *bağımsız* bir varlığa sahip olduğunu söylemediğine dikkatimizi çekmekte ve maddeye kötü bir doğa, pozitif bir varlık yüklerken onun aslında kendi öğretisinin değil, materyalistlerin maddesini düşündüğünü ileri sürmektedir (I, 135).

DOĞA

Maddeden doğaya geçelim. Yunan felsefesi bir doğa felsefesi olarak başlamıştı. İlk Yunan filozoflarının eserleri *Doğa Üzerine* adını taşımaktaydı. Bu filozoflar, doğa derken iki şeyi anlamaktaydılar: evrende görülen şeylerin kendisinden yapılmış oldukları, kendisinden çıkıp yine kendisine döndükleri ana maddeyi ve bu ana maddenin değişimlerini, dönüşümlerini idare eden güç ve-

ya yasayı. İlk Yunan filozofları ayrıca bu ikisinin bir ve aynı şey olduğunu düşünmüşlerdi; çünkü onlara göre söz konusu ana madde canlı idi (canlı maddecilik) ve bundan ötürü dönüşerek başka şeyler olma gücüne kendi içinde, kendinden dolayı sahipti. Bu görüş, en mükemmel biçimini Herakleitos'ta bulmuştu.

Buna karşılık Parmenides, oluş ve yokoluşu tümüyle inkâr etmişti. Bu, Aristoteles'in sözleriyle onun aslında doğayı inkâr ettiği anlamına gelmekteydi. Çünkü doğa özü itibariyle değişme, bir şeyin başka bir şey olması, oluş ve yokoluştu. Empedokles de bu bakımdan Parmenides'in izinden gitmişti; çünkü o gerçi şeylerdeki değişmeyi kabul etmişti, ama bu değişmeyi sadece dört unsurun birleşip ayrılmaları olarak görmüştü. Böylece onda evrende gerçek, yani şeylerin tözünde bir değişme meydana getirmesi anlamında bir oluş veya yokoluş mevcut değildi. Nihayet Demokritos'un bu görüşü daha da ileri götürdüğünü biliyoruz: Empedokles'in varlığın kökenleri olan dört unsur dışında onların birbirleriyle birleşip ayrılmasının nedeni olan Sevgi ve Nefret diye iki ayrı ilke, iki ayrı güç kabul etmesine karşılık Demokritos için var olan sadece atomlar, boşluk ve atomların boşluk içindeki hareketleri, birbirlerine vurup çarpmaları idi. Bu yine Aristoteles'in haklı olarak işaret edeceği üzere değişmeyi, oluşu ve oluşun temelinde bulunan, onu açıklamayı mümkün kılan bir ilke olarak doğayı inkâr etme anlamına gelmekteydi.

Bununla birlikte Yunan dünyasında maddenin ve doğanın varlığına en ciddi eleştiri daha sonraları Platon'da ortaya çıkmıştı. Platon, en azından *Timaios* diyaloğuna kadar, Parmenides'in etkisi altında duyusal dünyanın, oluş ve yokoluş dünyasının varlığını tümüyle reddetmişti. Bu onun her türlü değişmeyi ve bu değişmeleri idare eden gücü yani doğayı inkâr etmesi anlamına gelmekteydi. Bir biyolog, hekim, doğa bilgini olan Aristoteles ise buna karşı çıkmış ve bir yandan Parmenides ve Platon'un tersine duyusal-fiziksel dünyada değişme ve oluşun imkânını savunurken diğer yandan çoğulcu materyalistlerden farklı olarak yer, nicelik ve nitelik değişmelerinin yanı sıra tözsel değişmenin varlığını kabul etmiş, bunu da son derecede orijinal olan kuvve-fiil kuramıyla yapmıştı. Daha sonra Epikurosçular doğa hakkında çoğulcu materyalistlerin, özel olarak Demokritos'un görüşüne geri dönmeyi benimserlerken Stoacılar Aristoteles'in izinden gitmeyi tercih etmiş ve cansız, edilgin madde üzerine etkide bulunan, onu canlandıran, ona hayat ve hareket veren, değişimlerini yöneten egemen güç, logos kuramlarıyla değişim ve oluşu, doğayı açıklamaya çalışmışlardı.

Plotinos da doğa kuramında Platon'dan hareket etmektedir, ancak

onun benimsediği görüş, Platon'un duyusal dünyayı, bu dünyadaki oluş ve değişmeyi, kısaca doğayı inkâr eden değil, bunları sanatkâr, yapıcı bir ilkenin, Demiorgos'un etkinliğine bağlayan *Timaios* diyaloğundaki görüşüdür. Bu görüşe göre duyusal dünya, Alem Ruhu'nun eseridir. Alem Ruhu duyusal dünyayı, onun hareket ettirici gücü olan doğa aracılığıyla meydana getirir. Doğa, böylece Alem Ruhu'nun veya evrensel ruhun dışa yönelmiş hayatı, onun enerjisinin ortaya çıkışı ve yayılmasıdır. Böylece Plotinos doğanın iki bileşeni olduğunu kabul eder. Madde ve Alem Ruhu'nun ona sağladığı enerji, güç. Bu güce sahip olmayan veya kendisine bu güç gelip eklenmemiş olan madde, madde olarak salt bir soyutlamadan veya basit olarak yokluktan ibarettir. O, ancak Alem Ruhu'ndan aldığı güçle varlık, gerçeklik kazanır. Sonuç olarak Plotinos için doğa, 'uyuyan Ruh, bilinci olmayan Ruh'tur.

Plotinos'un doğa konusundaki bu görüşü en açık olarak III. *Ennead*'ın 8. kitabında karşımıza çıkar. Bu kitabın ana konusu aslında Plotinos'un felsefesinin tam kalbinde yer aldığını bildiğimiz 'temaşa' kavramıdır. Onun ana amacı ise her eylemin ve her yaratımın kaynağı ve ereğinin temaşa olduğunu göstermektir. Plotinos bu amacını gerçekleştirmek üzere her türlü hayatın, özü itibariyle bir temaşa hayatı olduğunu ortaya koymaya çalışır ve *doğayı veya doğanın hayatını da bu evrensel temaşa hayatının en alt düzeyi* olarak tanımlar.

Plotinos bunun için Aristoteles'i izleyerek doğayla sanat veya daha doğrusu sanatçı arasında benzerlik kurar:

> "Yöntemleri sık sık doğanın yaratıcı eylemiyle karşılaştırılan balmumu üzerinde çalışan sanatçılar bile renkleri kendileri yapmazlar, onları başka yerden alarak yaptıkları şeylere uygularlar. Ancak bu karşılaştırmayı yapanlar aynı zamanda şunu da göz önüne almak zorundadırlar ki bu tür sanatlarla uğraşanların bile kendisine göre eserlerini meydana getirdikleri hareketsiz bir şeyin olması gerekir. Sanatçıyla ilgili bu gözlemi Doğa'nın kendisine aktarırsak onda da böyle bir şeyin, bir gücün, var olması gerekir. Doğa'da bu güç, sanatçıda olduğu gibi hareketsiz bir güç, işini yapmak için ellere ihtiyacı olmayan bir güçtür. Kuşkusuz Doğa'nın bazısı hareketsiz, bazısı hareketli kısımları olmasına ihtiyacı yoktur. Onda hareket içinde olan şey, Madde'dir ve Doğa'nın hiçbir parçası hareketli değildir. Aksi takdirde onun hareketsiz kısmı ilk hareket ettirici olmaz ve Doğa'nın kendisi de bu değil, bir bütün olarak evrende hareketsiz olan o şey olurdu. Eğer buna karşı hareketsiz olan şeyin Akıl olduğu, Doğa'nın ise Akıl'dan farklı olup hareket içinde olduğu söylenirse buna karşı şu cevap verilebilir: Eğer bununla kastedilen bir bütün olarak Doğa'nın hareketli olması ise o zaman Akıl'ın kendisi hareketli olacaktır. Eğer onun herhangi bir parçası hareketsiz olacaksa, o zaman bu parçası da Akıl olacaktır" (III, 8, 2).

Plotinos'un bu oldukça karanlık veya kapalı olan sözleriyle söylemek istediği şudur: Doğa iki şeyden meydana gelir. Bunlardan biri hareketli olan madde, diğeri hareketsiz olan formdur. Hareketsiz olan bu form, ona bir başkası tarafından verilen veya uygulanan şeydir. Maddeye verilen veya uygulanan bu formun kaynağı olarak ister Ruh'un kendisini veya bir parçasını yani onun üzerinde yer alan Akıl'ı veya Nous'u kabul edelim, durum değişmez. Önemli olan ortada böyle bir formun ve bu formu vermesi gereken bir varlığın olmasının zorunlu olduğudur. Doğanın kendisini bir bütün olarak hareketli kabul edersek bu takdirde onun bu hareketinin hareketsiz ilkesinin Akıl olduğunu söyleyebiliriz. Daha sonra göreceğimiz gibi, eğer doğanın kendi içinde ve onun bir parçası olarak böyle bir hareketsiz şeyin varlığını kabul edersek, o zaman maddeye formu veren bu hareketsiz parçanın Ruh'un bir kısmı, onun üst kısmı yani Alem Ruhu olduğunu söylememiz gerekir. Bu iki açıklamadan daha doğru olanı, Plotinos için ikinci, yani maddeye form veren, onu hareketli kılan, ona hayat kazandıran şeyin Ruh, Ruh'un bir parçası olduğu açıklamasıdır; çünkü doğayı meydana getiren Plotinos'a göre Akıl olarak Akıl değildir, Ruh olarak Akıl'dır; Ruh'un Akıl'a dönük olan, onu temaşa eden kısmı yani Alem Ruhu'dur. Doğa, Alem Ruhu'nun eseridir, onun Akıl'a, Nous'a yönelik etkinliğinin madde üzerine yansıması, maddede ışıması, böylece maddeyi akla, düzene, hayata ve canlılığa kavuşturmasıdır.

Plotinos'un bu sözlerinden onun doğayı ne olarak gördüğü, onun nasıl çalıştığını düşündüğü yanında onun özünü meydana getiren şeyin ne olduğunu açık bir şekilde ortaya koyduğunu görmekteyiz. Buna göre doğa, tüm Sokrates öncesi Doğa Filozoflarının düşündüklerinin tersine, *madde değil, formdur.* Bu noktada Plotinos Aristoteles'le tümüyle aynı görüştedir. Ancak o önemli bir noktada Aristoteles'ten ayrılma gereğini duyar: Daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi Aristoteles'in doğa kavramı içinde formun yanında madde de vardır ve Aristoteles doğayı anlamak ve açıklamak için formun yanında maddeye de belli bir rol ve işlev verdirir. Çünkü Aristoteles'te madde, her zaman veya çoğu zaman *salt madde* veya hiçbir belirleme almamış *salt imkân* değildir, kuvvedir. Kuvve ise Aristoteles tarafından her zaman formu almayı bekleyen, ona hazır olan, onu almaya istekli olan bir potansiyalite olarak tanımlanır. Bundan dolayı Aristoteles fiziksel incelemeyi metafizik veya matematiksel incelemeden ayırır ve daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi fizikçinin veya doğa bilgininin ödevinin sadece formu incelemekle sınırlı olmadığını, tersine onun bu formun üzerine geldiği maddenin yapısını, özelliğini de göz önüne alması gerektiğini belirtir. Aristoteles'in ünlü örneğiyle doğa bilgini *eğ-*

riliği değil *eğri burunu* yani belli bir maddede gerçekleşmiş olan eğriliği incelemek zorundadır. Buna karşılık bir önceki bölümde işaret ettiğimiz üzere Plotinos'un maddesi Aristoteles'in kuvvesiyle hiçbir benzerliğe sahip değildir. Plotinos madde konusunda Stoalıların izinden gider ve onlar gibi maddeyi Ruh'un ve Akıl'ın karşısında hiçbir potansiyaliteye, hiçbir güce sahip olmayan, hiçbir belirleme almamış salt imkân, hatta bir soyutlama olarak tanımlar. Bundan dolayı Plotinos'ta doğa, formdur ve yalnızca formdur:

> "Gerçekten Doğa sadece bir form olmak zorundadır; o, madde ve formdan meydana gelmiş değildir" (III, 8, 2).

Peki, doğayı meydana getiren, hatta ona özdeş olduğunu söylememiz gereken bu formun kaynağı nedir? Hiç şüphesiz doğal dünyanın maddesi üzerine gelerek ona hayat ve hareket veren, biçim, düzen, uyum, güzellik kazandıran Ruh. Böylece Plotinos'ta duyusal dünya, duyusal kozmos söz konusu olduğunda Doğa ile Ruh'un bir ve aynı anlama geldiği, bir ve aynı şey olduğu ortaya çıkmaktadır. Plotinos'un bu noktada Aristoteles'ten ayrıldığı, *Timaios*'un Platon'una geri döndüğü görülmektedir. Ancak bunun için o Platon'un Demiorgos'unda da belli bir değişiklik yapmak ihtiyacını duymaktadır. Plotinos'ta Platon'un Demiorgos'unun yerine Ruh, daha doğrusu Alem Ruhu geçmektedir. Alem Ruhu kendisinden çıktığı ve kendisini temaşa ettiği Akıl'ı seyretmek suretiyle duyusal dünyayı veya doğayı meydana getirmektedir. Kısaca Plotinos'ta Doğa'nın, kendisi bakımından veya kendisinde değil de kozmos üzerine etkisinde, onun meydana getiricisi, yaratıcısı olma işlevinde ele alındığında Ruh'a vermemiz gereken ad olduğu ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle Plotinos'ta, Doğa, tinsel dünyanın son aşaması, son uğrak yeri olan Ruh'un duyusal dünya üzerindeki yaratıcı faaliyetinin isminden başka bir şey değildir.

Üzerinde durduğumuz kitapta Plotinos'un asıl konusu olan temaşa kavramının Doğa ile bağlantısı ortaya çıkmaktadır. Eğer doğayı veya duyusal dünyayı meydana getiren ilke yani Ruh veya Alem Ruhu bu şekilde çalışıyorsa yani yapay veya doğal bir alet kullanarak, itme veya çekme yoluyla mekanik olarak değil, sadece maddeye form kazandırmak suretiyle etkide bulunuyor ve böylece eserini meydana getiriyorsa onun bu faaliyeti, tümüyle bir temaşa faaliyeti olmak zorundadır:

> "Eğer o [Doğa] eserini hiçbir harekette bulunmaksızın ve kendisinde kalarak meydana getiriyorsa, onun bu eylemi bir temaşa eylemi olmak zorunda-

> dır. Çünkü eylemin, akılsal bir ilkeye göre meydana gelmesi gerekir ve eylem, hiç şüphesiz eylemin ilkesinden farklı bir şeydir. Ama eylemle birlikte bulunan ve eylemi yönlendiren ilkenin kendisi eylem olamaz. Böylelikle Doğa, bir eylem değil de eylem ilkesi olduğuna göre, bir temaşa olmak zorundadır ve her akılsal ilkede onun nihaî ve en aşağı tezahürü temaşadan doğar ve seyredilmek anlamında temaşadır. Böylece akılsal ilkenin kendini iki şekilde gösterdiğini görürüz: Ruh ve Doğa olarak" (III, 8, 3).

O halde Plotinos'ta Doğa'nın kendisi de kendisinden yukarıda yer alan diğer iki hipostaz yani Ruh ve Akıl gibi tümüyle bir temaşanın ürünü olarak ortaya çıkar ve yalnızca bu temaşanın ürünüdür. O, Ruh'un, daha doğrusu onun bir parçası veya görünümü olan Alem Ruhu'nun Nous'u, Akıl'ı temaşa etmesinin ürünüdür.

Kendisi bir temaşanın ürünü olarak ortaya çıktığı ve daha genel bir doğru olarak varlıktaki, evrendeki her türlü etkinlik özü bakımından bir temaşa etkinliği olduğu için doğanın etkinliğinin bir temaşa etkinliği olması gerektiği açıktır:

> "Şunu anlamalısınız [Konuşan, Doğa'dır]: İlk olarak meydana gelen şey, benim sessiz temaşamın, doğamın ürünü olan temaşamın eseridir. Ben *kendim bu tür bir temaşadan doğduğum için doğal olarak temaşa etmeyi* severim ve bu temaşa eylemim sonucunda temaşa ettiğim şeyi geometricilerin kendilerindeki temaşa gücü aracılığıyla geometrik figürlerini meydana getirdikleri gibi varlığa getiririm. Geometriciyle benim aramdaki fark şudur ki, ben bir şey çizmem, sadece seyrederim ve seyrederken maddi dünyadaki cisimlerin şekillerini meydana getiren çizgiler adeta bu seyretmemin sonucu olarak varlığa gelmiş olurlar" (III, 8, 4).

Bu sözler ne anlama gelmektedir?

> "Bizim Doğa diye adlandırdığımız şeyin bir Ruh olduğu, kendisinden önce gelen ve daha güçlü bir hayata sahip olan Ruh'un eseri olan bir Ruh olduğu anlamına. Böylece o [Ruh], yukarıya [Akıl'a] veya aşağıya [maddeye] yönelmeksizin, kendinde hareketsiz kalarak kendini temaşa eder. O, bir tür kendinin bilinci, kendinin algısıdır. Bu bilinç ve algıda o, mümkün olduğu ölçüde kendisinden sonra geleni [maddi, duyusal evreni, kozmosu] görür ve böyle görkemli ve haz verici bir görmeyi [theoria] gerçekleştirmiş olduğu için de artık başka şeyleri aramaz" (III, 8, 4).

Plotinos doğanın sahip olduğu bu kavrayış veya algının kendisinden önce gelen ilkelerin, Ruh veya Nous'un kavrayış veya algısıyla aynı şey olmadığını belirtmeye de özen gösterir:

> "Bunların [Ruh ve Akıl'ın] yanında Doğa'nın kavrayışı veya bilgisi, uyanık birinin algısı karşısında uyuyan birinin algısı gibidir: Doğa daha yüksek tinsel varlıklar [Ruh ve Akıl] karşısında ne durumdaysa onun temaşası da onların [kendilerine özgü] temaşaları yanında aynı durumdadır. Böylece Doğa'nın algısı veya görmesi hareketsiz, ama bulanıktır. Onun üstünde Doğa'nın algısının kendisinin ancak bir imgesi veya hayali olduğu daha açık seçik bir algı vardır. Bunun sonucu olarak Doğa'nın meydana getirdiği şeyler, her bakımdan zayıf şeylerdir; çünkü zayıf bir temaşa zayıf bir nesneyi meydana getirir" (III, 8, 4).

Plotinos'un tüm sisteminde karşımıza çıkan ikilik veya gerilim burada bir daha kendisini göstermektedir: Plotinos madde gibi duyusal veya fiziksel dünyanın, doğanın varlığı ve değeri konusunda da kararsızdır. Ancak maddeye oranla doğa konusunda daha olumlu bir görüşe sahiptir. Maddeyi tümüyle belirsiz, edilgin, cansız bir şey, hatta bir var olmayan olarak görmesine karşı doğayı belli bir hayata, düzen ve güzelliğe sahip bir varlık olarak görmektedir. Ancak bunlar ona onun yukarısında bulunan ilkeden (Ruh) veya bu ilke aracılığıyla ondan da yukarıda bulunan şeyden (Nous) geldiği gibi onda daha yukarıda bulunan ilkelerde bulunduklarından çok daha zayıf, daha güçsüz bir biçimde bulunurlar. Duyusal veya fenomenler dünyası kelimenin gerçek anlamında var olmadığı gibi yine bu terimlerin asıl anlamında canlı, akıllı veya güzel de değildir. Duyusal, fiziksel dünya veya *doğa, tinsel dünyanın ancak bir izidir*; tinsel dünyanın madde üzerinde yansıması, hayalidir. Dolayısıyla onun hayatı daha zayıf bir hayat, eylemi daha güçsüz bir eylem, algısı daha bulanık bir algıdır. Gerçek hayat, gerçek temaşa, gerçek bilgi, gerçek eylem, gerçek güzellik doğal dünyada, duyusal dünyada, fenomenler dünyasında değil, Ruh'tan itibaren akılsal, tinsel dünyada bulunur.

9

Tinsel Dünya



"Basit, kendisinden sonra gelenlerden farklı, kendi üzerine dönük, kendisinden çıkan Formların hiçbiriyle karşılaşmamış bir varlığın var olması gerekir. Ancak bu varlık bir şekilde bütün bu diğerlerinde de var olmalıdır. O, gerçekten Bir olmalı, kendisine Birlik verilmiş, dolayısıyla Birlik'in taklidi olan bir şey olmamalıdır. Bu varlık her türlü konuşma ve bilgiye kapalı olmalı, kendisine sadece Aşkın Varlık olarak işaret edilebilmelidir."

Enneadlar, IV, 4, 1

RUH

Plotinos'ta doğadan Ruh'a geçiş, duyusal-fiziksel dünyadan tinsel dünyaya, gerçek anlamda var olmayan dünyadan gerçek varlık dünyasına geçiş demektir. Plotinos'un ruh öğretisi son derece karmaşıktır ve bunun ana nedeni, onun ruha birbiriyle çelişen çok sayıda işlevler yüklemiş olmasıdır. Bunun sonucu olarak, onda ruhun farklı adlarla adlandırılması da söz konusudur.

Ruh, Plotinos'un sisteminin merkezinde bulunur. O, tinsel dünyanın son; duyusal, fenomenal dünyanın ilk ilkesidir. Böylece her iki dünya ile ilişki içinde olup, onlar arasında aracı rolü oynar ve onları birbirine bağlar.

Plotinos'un Ruh'la ilgili olarak ısrarla üzerinde durduğu en önemli özelliği budur. Ruh, Nous ve Bir gibi tinsel dünyaya aittir ama onlardan farklı olarak aynı zamanda maddi-duyusal dünya ile de ilişki içindedir. Plotinos'un kendi sözleriyle o,

> "... evrenin akılsal ilkesi, akılsal varlıkların sonuncusudur. Onun esas doğası akılsal dünyaya ait varlıklardan biri olmasıdır. Ama öte yandan yine o, tüm duyusal dünyanın ilk akılsal ilkesidir" (IV, 6, 3).

Çünkü Nous'u yani akılsal varlıklar dünyasını temaşa ederek maddi-fiziksel dünyayı ona göre biçimlendiren, ona birlik ve düzenlilik kazandıran Ruh'tur.

Öte yandan Ruh, bu iki farklı dünya, tanrısal ve duyusal dünya arasın-

da aracı bir varlık olarak onlar arasındaki *sürekliliği* sağlayan şeydir. Başka bir ifadeyle Ruh, maddi-fiziksel hayatın en aşağı biçimleriyle tinsel dünyanın en yüksek formları arasındaki sürekliliğin temsilcisi olup bu sürekliliği mümkün kılan varlıktır.

Ancak Ruh'un doğası yalnızca bu işleviyle sınırlı değildir. O, İnge'nin haklı olarak işaret ettiği gibi, aynı zamanda *metafizik dünyanın gezginidir* (II, 139, 203); çünkü o sadece varlığın aşağı bölgesiyle yukarı bölgesi arasında aracı bir varlık rolünü oynamakla kalmaz, aynı zamanda bu ikinciyi boydan boya kat ederek en yukarıya, Bir'e ulaşma gücüne sahiptir. Plotinos'un dünyasında, ikinci hipostaz olan Nous'un ne aşağıya, maddi-duyusal dünyaya inme, ne yukarıya, Bir'e çıkma imkânının olmamasına karşılık Ruh'un bu iki yönde de hareket etmesinin mümkün olduğu görülmektedir. Ruh'un Nous aracılığıyla fakat onu aşarak Bir'in kendisine yükselmesinin, Plotinosçu ahlâkın en yüksek amacı olan mutluluğu meydana getirmesine karşılık, bunun tersine aslında kendi yaratığı, kendisinin soluk bir yansıması olan duyusal, fenomenal dünyaya inmesi de kendi doğasına yabancılaşması, düşmesi anlamına gelir.

O halde Ruh'un duyusal, maddi dünyada bulunması gerçek dünyasında bulunması değildir. Bu dünyadaki hayatı, onun tözüne uygun olan, yaşaması mümkün olan ve yaşaması gereken hayat değildir. Plotinos için Ruh, duyusal dünyada, ancak bir yabancı, bir garip olarak yaşar. Bu yabancılık, gurbet duygusundan kurtulması için Ruh'un ilkesine dönmesi, kendi yarattığı şeylerden uzaklaşması, onları terketmesi gerekmektedir. Ancak öte yandan onun bunu yapması, duyusal dünyanın sahip olduğu bütün düzenlilik ve güzelliğini, iyiliğini kaybetmesi, boş bir çuval gibi kendi üzerine yığılması anlamına gelecektir.

Böylelikle Plotinos'un doğayı, doğadaki cisimleri organize eden, düzenleyen bir güç olarak Ruh anlayışıyla, kaderin taşıyıcısı, öznesi olarak Ruh anlayışı arasında belli bir çelişki olduğu ortaya çıkmaktadır. Birinci bakış açısı Ruh'un madde veya cisimle ilişkisini, onun normal, doğal, dolayısıyla iyi, hatta zorunlu bir ilişkisi olarak takdim ederken, ikinci bakış açısından Ruh'un duyusal dünya ile teması, onun düşmesi, kirlenmesi ve bunun sonucunda mahvolması anlamına gelmektedir. Birinci bakış açısı, doğanın varlığı ve düzenliliği, iyiliği için Ruh'un duyusal dünyayla temas etmesini gerektirirken, ikinci bakış açısı mutluluk ve kurtuluşu için onun bu dünyayla ilişkisine bir son vermesi ve ondan kaçmasını talep etmektedir.

Plotinos'un Ruh öğretisinin gösterdiği bu ikili, hatta çelişik tasavvurun gerisinde, hiç şüphesiz onun bütün sisteminde varlığından daha önce söz etti-

ğimiz büyük ikilik, büyük gerilim bulunmaktadır. Öte yandan bu, daha özel olarak, Plotinos'un, kendisine kadar gelen dönemde Yunan felsefesinde ruh konusunda ortaya çıkmış olan birbirinden tümüyle farklı, birbirine aykırı iki geleneği birleştirmek istemesinde yatmaktadır. Bu geleneklerden ilki en iyi temsilcisi Pythagorasçılık olan ruhun bedendeki varlığını onun için kesin bir kötülük olarak gören ve insana bir an önce doğuşlar çarkını kırarak bedenden, maddi fiziksel dünyadan kaçmasını isteyen gelenektir. İkincisi ise en iyi temsilcisi Stoacılık olan Akıl'ın, Logos'un veya Tanrı'nın maddeyle ilişkisini doğal ve iyi bir ilişki olarak kabul eden, onun edilgin maddeye nüfuzunu, onun her tarafına sızmasını, böylece akılsal, düzenli, uyumlu bir kozmosu meydana getirmesini en yüksek bir inayet olarak gören gelenektir.

Platon'a gelince, Plotinos'un haklı olarak işaret ettiği gibi o bu konuda kararlı bir tutuma sahip değildir:

> "Bu filozof [Platon] ne diyor? Onun, gerçek düşüncesinin ne olduğunu kolayca keşfedemeyeceğimiz bir tarzda her zaman aynı şeyi söylemediği görülmektedir. O, her yerde açık olarak duyusal olana nefretini dile getirmekte, ruhun bedenle ilişkisini bir zincire vurulma, bir mezara girme olarak eleştirmekte, Sır Dinlerinin ruhun bu dünyada bir zindanda bulunduğu yönündeki sözlerini büyük bir doğru olarak savunmaktadır... *Phaidros*'ta kanatlarını kaybetmesini, ruhun bu dünyaya düşmesinin nedeni olduğunu belirtmektedir... Bütün bu açıklamalarda o [Platon] ruhun bedene gelişini bir suç olarak nitelemektedir. Ancak *Timaios*'ta içinde yaşadığımız evreni ele aldığında bu kez ondan [evrenden] övgüyle söz etmekte, onun 'kutsal bir tanrı' olduğunu söylemekte ve ruhun var olan şeylerin bütününün akla sahip olması için Demiorgos'un iyiliği sonucu evrene gönderilmiş olduğunu savunmaktadır... O halde bütün bu şeylerin ruhunun [Alem Ruhu'nun] Tanrı tarafından evrene gönderilmesinin bir nedeni vardır. Bizim her birimizin ruhu da aynı şekilde bize Tanrı tarafından evrenin mükemmel olabilmesi amacıyla gönderilmiştir" (IV, 8, 1).

Ruh Nedir?

Plotinos'un IV. *Ennead*'ı esas olarak Ruh konusuna ayrılmıştır. Plotinos bu *Ennead*'da ilk iki kitapta Ruh'un doğasını, bunları takip eden üç kitapta Ruh'a ilişkin problemleriele alır. Geri kalan dört kitap ise sırasıyla Plotinos'un asıl anlamında psikolojisine yani algı ve hafıza kuramına (6. Kitap), Ruh'un ölümsüzlüğüne (7. Kitap), bedenle ilişkisine (8. Kitap) ve nihayet bütün ruhların tek bir ruh olup olmadıkları problemine (9. Kitap) ayrılmıştır.

Plotinos Ruh hakkındaki sözlerine gerçek varlığın akılsal dünyada bulunduğu ana teziyle başlar. Bu dünyanın daha soylu, daha yüksek varlığa sa-

hip olan kısmı Akıl'dır; ancak ruhlar da bu dünyaya aittirler, çünkü Akıl'dan çıkmışlardır. Bununla birlikte akılsal dünya, maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan ruhların dünyasıdır. Öte yandan onun altında bedene bürünmüş, dolayısıyla cisimsel bölünmeye maruz olan ruhların dünyası yani doğal dünya da vardır (IV, 2, 1).

Ancak Plotinos, bu bölünmenin ne şekilde anlaşılması gerektiği konusunda bazı uyarılarda bulunma ihtiyacını hisseder. Özü itibariyle bölünmeyi kabul eden, doğası gereği bölünmesi, parçalanması mümkün olan şeyler vardır. Bunlar kendilerinde hiçbir parçanın ne diğer bir parçayla ne de bütünle özdeş olmadığı, dolayısıyla parçanın bütünden daha az olmak zorunda olduğu şeylerdir. Duyusal dünyada var olan büyüklükler yani cisimler bu tür şeylerdir (IV, 1). Ama duyusal büyüklükler veya cisimler dışında bir başka varlık türü daha vardır ki;

> "... bunlara tamamen zıttır, hiçbir şekilde bölünme kabul etmez, parçaları yoktur... hiçbir uzama sahip değildir, hiçbir yere ihtiyacı yoktur; ister parça, ister bütün olarak bir başka şey içinde değildir, tersine deyim yerindeyse aynı zamanda her şeydedir ve bu, bu şeylerin onun dayanağı olması anlamında değil, onların bu şeyden bağımsız olarak var olmalarının ne mümkün olması, ne de buna istekli olmaları anlamındadır. O, her zaman aynı durumda olan, kendisinden sonra gelen şeylerde bir dairenin merkezi gibi ortak olan şeydir. Bir dairede çembere giden bütün doğrular merkeze bağlıdır; onlar başlangıç noktalarını ve varlıklarını bu merkezde bulurlar, ondan pay alırlar; ama ilkeleri olan bu merkez, bölünmez bir tarzda, hiçbir parçası olmaksızın kendisinde bulunur. O, bölünebilir varlıkların ilkesi, bölünmez olandır" (IV, 2, 1).

Plotinos'un bu ikinci tür varlıkla ilgili olarak sözünü ettiği özellik, esas itibariyle Akıl için geçerlidir. Öte yandan Plotinos'a göre özü bakımından bir ve bölünmez olan Akıl'la doğası bakımından çok ve bölünebilir olan madde veya uzam arasında aracı bir varlığa ihtiyacımız olduğu açıktır. İşte bu varlık, Ruh'tur:

> "Öte yandan bu birinci ve açık olarak bölünmez olanın yanında onu takip eden, ondan çıkmış olup bölünmezliğini ondan alan, ancak ondan zorunlu olarak çıkmak mecburiyetinde olduğu için onun karşıtı olarak tümüyle bölünebilir şeye yönelen bir varlık da olmalıdır. Bu ikinci varlık, böylece birinci yani bölünemeyen tözle, maddi şeylerde bulunan ve bölünebilir olan şey arasında ara yerde olmalıdır" (IV, 2, 1).

Böylece bu aracı varlığın yani Ruh'un karmaşık, hatta bir ölçüde çelişik bir yapısı olduğu görülmektedir. O, bölünmez olana yani Akıl'a çok yakın olup, ondan türemiştir; ama aynı zamanda maddeyle temas halindedir. Maddeyle ilişkisi, ona girmesi, onun özü bakımından sahip olmadığı bir bölünmeye maruz kalmasına neden olmaktadır. Ama bu, maddenin kendisinin bölünmesi anlamında veya tarzında bir bölünme değildir. Çünkü

> "... cismin birliği uzanım sürekliliğinin meydana getirdiği bir birliktir. Onda ayrı parçaların her biri kendine mahsus bir yer işgal eder. Ruh'un birliği ise böyle bir birlik değildir. O, ayrı parçalardan meydana gelmez. O, kendisini kabul eden şeyin her noktasında bulunmak anlamında bölünebilirdir, ama bu şeyin her parçasında bütünüyle bulunması anlamında da bölünemezdir" (IV, 2, 1).

Plotinos'a göre Ruh'un özelliği, büyüklüğü budur; onun gücünü, tanrısallığını, harikûladeliğini meydana getiren de budur. O, duyusal şeylerin düzeninin içinde olmakla birlikte onun üstündedir veya ona aşkın olmakla birlikte onun içindedir:

> "O, [Ruh] büyüklükten yoksundur, ama her türlü büyüklüğün içindedir; buradadır, ancak aynı zamanda oradadır... böylece hem 'bölünmüştür, hem bölünmemiş' veya daha iyisi o hiçbir zaman bölünmeyi kabul etmez, hiçbir zaman bölünmüş bir şey olmaz, her zaman kendisinde toplu bir bütündür. Onun cisimlerde bölünmesi ancak şu anlamdadır: Cisimlerin kendileri bölünmüş bir varlığa sahip olduklarından onu [yani Ruh'u] bölünmüş olarak almaktan başka bir şey yapamazlar. Başka deyişle bölünme cisimde meydana gelen bir şeydir, Ruh'ta değil" (IV, 2, 1).

Böylece Ruh, aynı zamanda bir ve çok olandır. Bir'in mutlak anlamda bir olmasına, birlik olmasına, Akıl'ın çokluk-içinde-birlik olmasına karşılık Ruh aynı zamanda hem bir, hem çok olandır. Plotinos'a göre onun bu özelliğini kabul etmediğimiz takdirde duyusal dünyayı açıklayamayız; çünkü duyusal dünya veya madde, doğası bakımından çokluktur, çok olandır. Ruh bir olduğu için akılsal dünyaya, değindiğimiz anlamda çok olduğu için ise duyusal dünyaya aittir ve böylece o, çokluğa birlik, yokluğa varlık kazandırmaktadır:

> "Bundan kaçış yolu yoktur: Ruh, yukarıda işaret edildiği anlamda bir ve çoktur, bölünmüştür ve bölünmemiştir. Aynı zamanda bir ve çok olan böyle bir şeyin imkânını tartışamayız, çünkü onu inkâr etmek evreni ayakta tu-

tan ve yöneten ilkeyi inkâr etmek demektir. Her şeyi çevreleyen, destekleyen, bilgelikle yöneten bir varlık, varolanlar çok olduğu için çok, ama şeyleri içine alan şeyin bir olması gerektiği için bir olan bir ilke olmalıdır. O, doğasının çok olan birliğiyle evrendeki şeylerin çokluğuna hayat verir; bölünmez birliğiyle ise bu bütünü bilgece amaçlara yönlendirir... İşte Ruh bu belli anlamda birdir ve çoktur.. Cisimlerin kendilerinin yalnızca çok, en üst varlığın yalnızca bir olmasına karşılık cisimlerde bulunan akılsal form aynı zamanda çok ve birdir" (IV, 2, 2).

Plotinos Ruh'un varlık düzenindeki yerini, konumunu ortaya koyduktan sonra onun doğasına geçer ve ana özelliklerini belirlemeye girişir. Plotinos Antik Yunan dünyasında, Platon'la birlikte, Ruh'un maddeye hiçbir şekilde bağımlı olmayan saf, tinsel, ölümsüz bir töz olduğu şeklindeki görüşün en kararlı savunucusudur. Bu tutumu onu kendisinden önce gelen Yunan filozoflarının, Ruh hakkında kendisininkinden farklı olan görüşlerini ayrıntılı bir eleştiriye tabi tutmaya götürür.

Bu filozoflar içinde, Ruh'un maddi, cisimsel bir şey olduğunu ileri süren atomcular ve Stoacılar ile onu bir cisim olarak almamakla birlikte cisimden ayrılamaz, ölümsüz olmayan bir şey, bedenin entelekya'sı, formu olduğunu savunan Aristoteles ve nihayet onun bir ahenk veya uyum olduğunu söyleyen veya bunlara indirgeyen Pythagoras ve Pythagorasçı okul vardır. Plotinos IV. *Ennead*'ın Ruh'un Ölümsüzlüğü başlığını taşıyan 7. Kitabını özel olarak bu konuya ayırır.

Burada Plotinos önce genel bir gözlemle başlar: İnsan tek bir parçadan oluşan bir varlık değildir. Onun bir ruhu ve bedeni vardır. Akıl bize onun bedeninin, bir cisim olarak bileşik olmasından dolayı varlığını sonsuza kadar devam ettiremeyeceğini söylemekte ve duyular da onun bu yargısını desteklemektedir. Beden eskimekte, yaşlanmakta, yıpranmakta, birbirine zıt kuvvetlerin etkisi altında nihayet çözülmektedir. Eğer beden gerçekten bir parçamız olmuş olsaydı, biz tümüyle ölümsüz olamazdık. Eğer o bizim hizmetimize verilmiş bir alet, bir hizmetçi olsaydı yine doğası gereği bir süre sonra ortadan kalkması gerekirdi.

"O halde egemen ilke, gerçek insan, bu maddeye göre form, bu alete göre onu kullanan şey olacaktır ve böylece aralarındaki ilişki ne olursa olsun, insan Ruh'tur" (IV, 7, 1).

Peki bu egemen ilkenin yani Ruh'un doğası nedir? Plotinos'a göre o maddi bir şey olamaz; ne Doğa Filozoflarının ana maddeleri, unsurları, ne

atomcuların atomları, ne de Stoacılarda maddenin belli bir biçimi olması anlamında maddi bir varlık olabilir.

Doğa Filozoflarının su, hava, ateş, toprak gibi unsurlarının kendileri Ruh'tan yoksundur. Onlar hayata bir başka şeyden dolayı sahiptirler ve cismin bu dördünden başka bir biçimi yoktur. Plotinos'a göre, unsurların her biri kendileri bakımından hayata, dolayısıyla Ruh'a sahip olmadıkları gibi, hayatın bu unsurların biraraya gelişinden ortaya çıkması da kabul edilemez:

> "Çünkü bizzat kendileri hayata sahip olmayan şeylerin biraraya gelmesi, hayatı meydana getiremez, nasıl ki duyusuz şeylerden duyunun veya akılsız şeylerden aklın meydana gelmesi, mümkün değilse. Onlarda hayatın bizzat kendilerinden değil de, bir araya geliş tarzlarından ortaya çıktığı söylenirse, o zaman bu biraraya geliş tarzı ve onu yöneten ilke, Ruh olacaktır, yoksa söz konusu unsurların kendileri değil. Bu ise yine maddi olmayan bir ilkeyi göz önüne almak demektir" (IV, 7, 2).

Plotinos'un atomculara da aynı yönde bir eleştiriyi yönelttiği görülür:

> "Bu görüşü reddeden ve biraraya gelen atomların veya parçası olmayan şeylerin Ruh'u meydana getirdiğini savunan birini, gerek Ruh'un birliği, gerekse onu meydana getiren bu parçalar arasındaki ilişkinin özelliği ile çürütebiliriz. Doğaları gereği birliğe ve duyuya sahip olmayan cisimsel şeyler nasıl olur da birlik veya duyarlılığı meydana getirebilirler? Oysa Ruh'un kendisi böyle bir şeydir" (IV, 7, 3).

Plotinos, Stoacıları ve onların ruh anlayışlarını biraz daha ayrıntılı olarak ele alır ve onlara da bazı itirazlar yöneltir. Bu itirazlardan biri şudur: Stoacılar Ruh'u sıcak nefese özdeş kılmışlar, böylece onu maddenin bir biçimi, ince biçimi olarak almışlardır. Plotinos'a göre bunun bir faydası yoktur:

> "Çünkü maddenin doğası çözülmek, ayrışmak ve böylece yok olmaktır. Eğer her şey madde olsaydı, evrende Ruh olmasaydı, her şey bir anda yok olurdu. Maddenin bir biçimini Ruh olarak kabul etmek, bu olguda bir değişiklik meydana getirmez. Geri kalanlarla aynı maddeden yapılmış olduğu için söz konusu Cisim-Ruh'un onlarla aynı kaderi paylaşması gerekir" (IV, 7, 3).

Plotinos ruhun maddi bir varlık olmadığını göstermek üzere farklı alanlardan başka kanıtlar da getirir. Doğa bilimi alanından getirdiği kanıta göre

"... cisim sıcak veya soğuk, sert veya yumuşak, sıvı veya katı, siyah veya beyaz vb.'dir yani o, bir şeyin, kendisiyle bir başka şeyden ayrıldığı, bazı niteliklere sahiptir. Benzer şekilde eğer bir cisim sıcaksa, sadece sıcaklık; soğuksa sadece soğukluk verir. Hafif olmasının bir şeyin ağırlığını azaltmasına karşılık ağır olması onun ağırlığını çoğaltır. Siyahın karanlığı meydana getirmesine karşılık beyaz etrafına aydınlık verir. Ateş soğutmadığı gibi soğuk bir cismin de ısıtması mümkün değildir. Oysa Ruh farklı canlı varlıklarda farklı şeyleri meydana getirdiği gibi bir aynı varlıkta da birbirine zıt etkilere kaynaklık etmektedir... Eğer maddi olsaydı fiilen gördüğümüz çeşitli şeylerin tersine, onun ancak tek ve değişmez bir etkiyi meydana getirmesi gerekirdi" (IV, 7, 4).

Plotinos, ruhun cisim-dışı bir şey olduğunu göstermek için psikoloji ve ahlâk alanına ait olgulara da başvurur. Ona göre eğer ruh cisimsel bir şey olsaydı, ne duyum ne bilgi ne ahlâki mükemmellik ne de soylu bir eylem var olabilirdi.

Duyum var olamazdı, çünkü duyum, birliği olan bir algılayıcı gerektirir. Nesneyi bütünlüğünde veya bir bütün olarak algılaması için algılayıcının kendisinin de bir bütünlüğe ve birliğe sahip olması gerekir (IV, 7, 6).

Ayrıca acı duyumu veya acının algısı da ruhun çeşitli parçaları olan maddi bir cisim olmadığını göstermektedir. Biz parmağımızın acıdığını söyleriz. Ancak acı duyumunun, bilincin merkezinde meydana geldiğini kabul ederiz. O halde acıyı duyan organla, acı duyumu başka başka şeylerdir yani acıyı duyan bütün ruhtur.

Peki bu nasıl olmaktadır? Stoacılar bunun nakil yoluyla gerçekleştiğini söylemektedirler. Onlara göre parmakta yarı maddi hayat ilkesi olan ruhsal nefes vardır. Acıyı duyan önce odur; sonra bu etki sinir sistemi aracılığıyla adım adım bilincin merkezine yani kalbe ulaşır.

Plotinos bu görüşe şu şekilde karşı çıkar: Bu durumda önce parmakta bir duyumun meydana gelmesi, daha sonra bu nakil hattında bir başka noktada başka bir duyumun ortaya çıkması ve böylece sınırsız bir duyumlar dizisi aracılığıyla sonunda bilincin merkezindeki duyumun meydana gelmesi gerekir. Ancak o zaman, bilincin merkezinin bu acıyı parmakta değil de kendisinde duyması gerekir. Çünkü cisim, uzamdır ve uzamın parçaları sürekli değildir. Sonuç olarak, Stoacıların teorisine göre, parmakta meydana gelen acının parmakta hissedilmesi mümkün değildir (IV, 7, 7; IV, 1, 2).

Plotinos ruhu maddi bir şey olarak ele aldığımız takdirde düşünceyi, daha doğrusu akılsal düşünceyi, kavramlara yönelen düşünceyi (intellection) anlamamız ve açıklamamızın da mümkün olmadığını ileri sürer. Çünkü akıl-

sallar, uzamlı şeyler değillerdir. Uzamlı olmayan şeyleri uzamsal bir şeyin kavraması ise imkânsızdır. Aynı şekilde güzellik, adalet, cesaret gibi estetik ve ahlâki şeyler de gayrı maddi şeylerdir; o halde onları kavrayacak entelektüel fiilin de maddi-fiziksel olmayan bir fiil olması gerekir (IV, 7, 8).

Plotinos, Stoacıların maddenin ince bir türü, sıcak nefes olarak tanımladıkları ruh anlayışlarını ele alıp eleştirdikten sonra, Pythagorasçıların ruhun cisimden farklı olmakla birlikte ona ait olan bir şey, onun uyumu veya ahengi olduğu yönündeki görüşlerine geçer. Bu görüşe göre ruh bir çalgı aletinin tellerinin belli bir durumu yani ahengi, akordudur. Bedenimiz farklı şeylerin biraraya gelmesinden oluşmuştur. Ruh veya hayat denen şey, bu şeylerin belli bir durumuna, uyumuna verilen addır.

Plotinos bu görüşe iki itirazda bulunur: Bir çalgı aletinde uyum, aletin kendisinden sonradır; oysa ruh, bedenden önce gelir, çünkü o, bedene hayat veren, onu canlı kılan şeydir. Sonra ruhun gerçek bir varlık olmasına karşılık, akort öyle bir şey değildir. Bedeni meydana getiren şeylerin özel, uyumlu durumu olsa olsa sağlık olabilir, ruh değil (IV, 7, 8).

Plotinos son olarak Aristoteles'in ruhu 'bilkuvve hayata sahip organik cismin ilk fiili (entelekya)' olarak ele alan görüşüne geçer. Bu görüş, ruhun bedenin veya cismin hayatını paylaşmasını, dolayısıyla onun çözülmesiyle çözülüp ortadan kalkmasını gerektirir. Oysa Plotinos'a göre ruh, ölümsüzdür. Sonra ruh, bedenin formu ise nasıl olup da ona, onun arzu ve tutkularına karşı herhangi bir direnme gösterebilir?

Aristotelesçi varsayımda ruhun bedenle aynı deneyi paylaşması, dolayısıyla aralarında herhangi bir çelişkinin olmaması gerekir. Ama ahlâki olgular, erdemler ile tutkular arasında böyle bir çelişkinin varlığını göstermektedir. O halde ruh, Aristoteles'in ileri sürdüğü gibi bedenin basit bir fiili veya formu da olamaz (IV, 7, 8).

Plotinos ruh hakkındaki bütün bu görüşleri sırayla ele alıp yorumladıktan sonra şu sonuca varır: Ruh, tanrısal varlık alanına ait, ezeli-ebedi, ölümsüz bir tözdür. O, hayata kendi özü gereği sahip olan varlıktır ve bu özellikler tanrısal taşmanın üçüncü aşaması olan bir hipostaz olarak Ruh için olduğu gibi veya onunla aynı ölçüde tek tek her bireysel ruh için de söz konusudur. Onların her biri bir hareket ilkesidir, her biri özü bakımından hayattır, her biri göksel dünyanın düzenini temaşa eder ve kendisinden çıkmış olduğu kaynağına geri dönmek üzere bir çaba içinde bulunur.

Alem Ruhu ile Bireysel, Tikel Ruhlar Arasındaki İlişkiler

Plotinos IV. *Ennead*'ın birinci ve ikinci kitaplarında Ruh'un doğası, birliği, çokluğu ve bölünmezliği ile ilgili konuları açıklığa kavuşturduktan sonra Ruh'la ilgili bazı sorunları ele alır. Bunlar esas olarak Plotinos'un benimsediği Platoncu ruh anlayışının ortaya koyduğu sorunlardır. Platon ve daha sonra onun bu konudaki görüşünü kabul eden Stoacılar, ruh derken sadece veya esas olarak insan ruhunu kastetmezler. Onlara göre fizik evren de bütün olarak ruha sahip bir canlıdır ve onun büyük parçaları, örneğin göksel cisimler ile dünya da şeref ve güç bakımından insan ruhlarından daha üstün olan tanrısal ruhlara sahiptirler. İşte Plotinos'un karşısına çıkan ilk sorun, içinde bizim ruhlarımızın da bulunduğu bireysel, tikel ruhlarla Alem Ruhu arasındaki ilişkiler sorunudur. Plotinos, IV. *Ennead*'ın en büyük bir bölümünü bu sorunun tahliline ayırır. Vardığı sonuç; doğal-duyusal dünyada yer alan bireysel tikel ruhların bir canlı olarak dünyanın bütününü yöneten, ona bir bütün olarak hayat ve hareket veren kozmik ruhun yani Platon'un *Timaios*'ta sözünü ettiği ve daha sonra Stoacıların da varlığını kabul ettikleri Alem Ruhu'nun parçaları veya ürünleri olmayıp, onların her ikisinin de aslında hipostaz olan Ruh'un onunla aynı düzeyde olan kısımları olduklarıdır.

Plotinos'un ruhla ilgili ikinci önemli sorunu, yine Platon'un ruh anlayışından kaynaklanan onun bedende ne şekilde bulunduğuna ilişkin sorundur. Daha önce gördüğümüz gibi Platon bu konuda herhangi bir ciddi veya ayrıntılı açıklama verme ihtiyacını duymaz. Ona göre ruhun bütün faaliyetleri tümüyle bedenden bağımsız olan saf düşünce faaliyetleridir, dolayısıyla bu faaliyetler ile ilgili olarak özel bir açıklama vermek gerekli değildir. Plotinos da bu konuda esas olarak Platon'la aynı görüştedir. Platon'u izleyerek insanda duyum, algı gibi onun bir bedene, dolayısıyla duyu organlarına sahip olmasından ileri geldiği düşünülen bütün etkinliklerini gerçekte Ruh'un kendisinden kaynaklanan eylemler olarak yorumlar. Ancak Plotinos, Platon'dan farklı olarak bu konuda daha uzun, daha ayrıntılı açıklamalar vermek ihtiyacını hisseder.

IV. *Ennead*'ın ilk iki kitabı birinci sorunu ele alır. Plotinos burada bireysel, tikel ruhların Alem Ruh'unun parçaları olduğunu ileri sürenlerin görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyarak eleştirir: Bazıları Platon'un kendisinin de bu görüşü ileri sürdüğünü söylemektedirler. Çünkü o evrenin bir bütün olarak canlı olduğunu, ruha sahip olduğunu ileri sürerken, bizim bedenlerimizin evrenin parçaları olmasına benzer bir biçimde ruhlarımızın da Alem Ruhu'nun parçaları olduğunu söylemiştir.

Plotinos, Platon'un bu görüşünün hangi anlamda yorumlanması gerektiği üzerinde durur ve bunun için önce 'parça' kavramının anlamını açıklığa kavuşturmak ister. Ona göre bireysel ruhların, Alem Ruhu'nun parçaları oluşundan kastedilen bir cismin parçaları anlamındaki parça olamaz; çünkü Ruh, cisim değildir ve onun bu anlamda parçaları yoktur.

Ancak parça kavramı yalnızca maddi şeylerdeki parça anlamına gelmez; cisimsel olmayan şeylerin de 'parça'ları vardır ve bunlarda o çeşitli anlamlara gelir. Örneğin sayılarda, matematiksel, soyut sayılarda, 'ikinin on'un parçası' olduğu veya 'bir daire parçasının dairenin, bir doğru parçasının doğrunun parçası' olduğu ve nihayet 'bir teoremin bir bilimin parçası' olduğu söylenir.

Plotinos'a göre bireysel ruhların Alem Ruhu'nun bu anlamda parçaları olmaları da söz konusu olamaz. Çünkü ilk iki tür varlıklarda bütünün parçalara bölünmek suretiyle azalması ve bu parçalardan her birinin bütünden daha küçük olması zorunludur. Bunun nedeni, onların niceliksel şeyler olmaları ve gerçekliklerini niceliklerinde bulmalarıdır. Oysa ruh, cisimsel bir şey olmadığı gibi niceliksel bir şey de değildir. Dolayısıyla Alem Ruhu'nun on, bireysel ruhların onu meydana getiren birler gibi bir şey olmaları düşünülemez. Aynı şekilde bir dairenin parçası daire değildir. Bir doğrunun parçası, bir doğrudur, ama o da parçası olduğu doğrudan büyüklük bakımından farklı bir doğrudur. Oysa Alem Ruhu ile bireysel ruhlar arasında bir doğa ortaklığı, bir form birliği söz konusudur. Bundan dolayı onlar aynı olmak zorundadırlar.

Plotinos bireysel ruhların Alem Ruhu'nun bir teoremin bir bilimin parçası olması anlamında parçaları olabileceği görüşünü de reddeder. Ona göre her teorem potansiyel olarak tüm bilimi içerir ama bilim gene de bir bütün olarak kalır. Eğer bilimi Alem Ruhu'na, teoremleri onun parçalarına benzetirsek, Alem Ruhu'nun bağımsız bir gerçeklik olması, dolayısıyla Alem Ruhu bile olmaması gerekir (IV, 3,1-2).

Acaba bireysel ruhların, örneğin canlı bir varlıkta ayak parmağında olan ruhun, onun tüm bedenine yayılmış olan ruhun bir parçası olması anlamında Alem Ruhu'nun parçası olduğunu mu söylemeliyiz? Ancak bu varsayıma dayanarak ya bedenin dışında bir ruh olmadığını veya her türlü ruhun beden-dışı olduğunu, dolayısıyla Alem Ruhu diye adlandırdığımız şeyin de evrenin dışında bir şey olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Ayrıca bu varsayıma göre evrensel hayatın birliğini savunabiliriz, ama bireysel hayatların farklılığını açıklayamayız. Çünkü bu varsayıma göre her yerde var olan aynı ruhtur, aynı anda birden fazla varlıkta var olan bir ve aynı ruh. Ancak o za-

man da bir yanda Alem Ruhu'ndan, diğer yandan bu Ruh'un parçalarından söz edemeyiz (IV, 3, 3).

Plotinos bundan sonra Platon'un *Philebos*'ta ortaya attığı görüşe geçer. Ona göre Platon, burada bu sözüyle bireysel ruhların Alem Ruhu'nun parçaları olduğunu söylemek istememiştir, daha doğrusu onun bu diyalogda esas üzerinde durmak istediği bu değildir. O *Philebos*'ta sadece evrenin bir ruhu olduğunu, onun ruhsuz olmadığını ortaya koymak istemiştir: Evrenin bir parçası olan bizim bedenimizin bir ruha sahip olmasına karşılık evrenin kendisinin ruhu olmadığını nasıl ileri sürebileceğimizi sorgulamak istemiştir. Nitekim *Timaios*'ta asıl konusuna, yani Ruh'un ne olduğu sorusuna gelince, onun her türünün, böylece bireysel insan ruhlarının da Alem Ruhu ile aynı yapıya sahip olduğunu söylemiştir (IV, 3, 7).

Plotinos'un bireysel ruhlarla Alem Ruhu arasındaki ilişkiler konusunda bulduğu en iyi çözüm, sonuç olarak, bütün ruhların, yani duyusal dünyada yer alan bütün bireysel varlıkların ruhlarıyla bir bütün olarak evreni yöneten Alem Ruhu'nun bir tek ruhtan, bir hipostaz olan Ruh'tan çıktıkları ve kendi aralarında hem birbirlerinden ayrı, hem aynı olduklarıdır. Bireysel ruhlarla Alem Ruhu arasındaki farklılık, onların işlevlerindeki farklılıktan ileri gelir. Alem Ruhu'nun ana işlevi daha önce gördüğümüz gibi bir bütün olarak Doğa'yı meydana getirmek ve yönetmektir. Onun bu işlevini yerine getirebilmesi için bütün olarak tinsel dünyada kalması, ama aynı zamanda bedene bürünmesi gerekir. Bireysel ruhlara gelince, onların her biri Alem Ruhu tarafından meydana getirilmiş olan duyusal dünyada kendilerine ayrılmış veya kendileri için uygun hale getirilmiş olan bireysel bedenlere bürünmek, onları yönetmek göreviyle ortaya çıkacaklardır. Alem Ruhu'nun bu görevi yerine getirmek için bir bütün olarak gözünü Akıl'a dikmesi, onu temaşa etmesinin zorunlu olmasına karşılık bireysel ruhlar daha çok kendi özel bedenlerini yönetmek üzere kendi özel, bireysel akıllarına bakacaklardır. Alem Ruhu'nun dünyayı veya Doğa'yı meydana getirebilmesinin nedeni, onun kendisinden yukarıdaki varlıklara daha yakın olması ve dolayısıyla daha büyük bir güce sahip olmasıdır. Böylece onun daha büyük bir kolaylıkla ve bütün olarak kendisinde kalarak bu eylemini yerine getirebilmesine karşılık bireysel ruhların görevlerini yerine getirmek üzere şeylerin kendilerine gitmeleri gerekir. İşte Alem Ruhu'nun bir bütün olarak aşağıya, duyusal dünyaya düşmemesinin, buna karşılık bireysel insan ruhlarının kendilerine hayat verdikleri bedenler tarafından aşağıya doğru çekilmelerinin mümkün olmasının nedeni ve açıklaması da budur.

Plotinos ruh hakkındaki bu görüşünü açıklığa kavuşturmak üzere onunla ışık arasında bir benzetme yapar: Nasıl ki, ışık aslında her zaman bir ve aynı olan bir şey, bir töz olmakla birlikte aydınlattığı şeylerde veya aydınlattığı şeyler bakımından aynı zamanda bölünebilir ve çok olan bir şeyse, Ruh için de aynı şey söz konusudur: Ruh'un kendisi, bir töz veya hipostaz olarak, hiçbir zaman maddede değildir; o tek başına, yukarıda, birlik ve bütünlüğü içinde bulunur. Farklılaşmış ruhlar, diğerleriyle birlikte Alem Ruhu ise belli sınırlar içinde çoklaşmış olarak ondan çıkarlar (IV, 3, 5).

Plotinos'un bu konudaki nihaî görüşü, 'her şeyin kaynağı tek bir ruhtur', şeklinde özetlenebilir. Bu ruha dayanan bütün ruhlar aynı zamanda hem bir hem çokturlar; onlar hem bölünen şeylerdir hem de bölünmeyen. Bireysel ruhlar aynı cinstendir (homogenous) ve tinsel hayatla ilgili olarak aynı kapasiteye sahiptirler. Onlar Alem Ruhu ile benzeri bir güç ve işleve sahiptirler: Ruhumuzu kendisi bakımından ele aldığımızda ve onu ilineksel olan şeylerden temizlediğimizde onun Alem Ruhu ile aynı yapıda ve değerde olduğunu görürüz. Her ruh potansiyel olarak aynı zamanda diğer ruhlar ve Alem Ruhu'dur ve bundan dolayı onlarla bir birlik oluşturur.

Plotinos evrende nesneler arasında var olan derin bağlılık, sempati, büyü, uzaktan etki gibi olguların da ruhların bu birliğini gösterdiğini ileri sürer:

> "Olaylar dünyasına baktığımızda düşünce, birbirimizle sempati ilişkisinde olduğumuzu, birbirimizin acılarından etkilendiğimizi, birbirimize yakınlık duyduğumuzu göstermektedir. Bütün bunlar ancak aramızda var olan bir birlikten ileri gelebilir. Sonra eğer büyü ve onun çeşitli biçimleri... gerçekse, bunun nedeni de ancak ruhun birliği olabilir. Sonra eğer sessizce telaffuz edilen bir kelime uzakta bulunan bir nesne üzerinde değişiklikler meydana getiriyorsa... bu da her şeyin tek bir ruh içinde birleştiğinin işaretidir" (IV, 9, 3).

Ruhla Beden Arası İlişkiler

Ruhun bedenle ilişkisi sorunu birkaç alt soruna ayrılır. Önce bir bedende veya cisimde bulunan ruhun bir başka bedene veya cisme geçmesi vardır ki, bu ruh göçü sorunu olarak bilinen sorundur. Diğeri tözü gereği madde-dışı, tinsel bir varlık olan ruhun bedene ilk inişi, onunla buluşması sorunudur ki, açıklanması asıl önemli olan sorun bu ikincisi, maddeden tümüyle bağımsız, tümüyle saf olan ruhun niçin ve nasıl bedensel bir doğaya büründüğü sorunudur.

Bu ikinci sorun da kendi içinde yine iki alt soruna ayrılır: Bunlardan ilki Alem Ruhu'nun duyusal dünyayı meydana getirmek üzere maddeye inme-

si, diğeri daha özel olarak bireysel, tikel ruhların doğal bireysel varlıkları meydana getirmek üzere kendi özel bireysel bedenleri veya maddeleri ile buluşması sorunudur.

Plotinos bu sorunu ele almadan önce Alem Ruhu'nun bedene 'inme'si veya 'girme'si şeklindeki bu ifadenin biraz aldatıcı ya da yanıltıcı olduğuna dikkat çeker. Çünkü kendisinin sık sık ve haklı olarak değindiği gibi, evrenin bir ruha sahip olmadığı bir dönem veya bedeninin böyle bir ruha sahip olmaksızın varlığı hiçbir zaman söz konusu olmamıştır.

Duyusal alem neden vardır veya Ruh neden bu aleme inmiş, onu meydana getirmiştir? Plotinos'un bu soruya verdiği cevap son derece basittir: Var olan her şeyin ortak davranış yasası, *kendine benzer varlıklar meydana getirmektir*. Böylece ateş kendine benzer şeyler meydana getirmek üzere etrafındaki şeyleri ısıtır, kar ise yine kendine benzer şeyler meydana getirmek üzere etrafındaki nesneleri soğutur. Ruhun özü hayattır, canlılıktır. Böylelikle ruh, hayata sahip olmayan şeylere yani maddeye veya cisme hayat verir; onlara kendi sahip olduğu hayatına benzer hayat kazandırır. Ruhun kendisi akılsal bir ilke olduğu, akıldan çıktığı, aklı temaşa ettiği için maddeye veya cisme akılsal bir düzen verir. Nasıl ki, kendisinin sahip olduğu akılsallık ve hayat, kendisinden yukarıda bulunan Akıl'ın akılsallık ve hayatının daha aşağı dereceden bir formu ise, onun maddeye kazandırdığı bu özellikler de kendi niteliklerinin daha aşağı dereceden bir hayalinden, gölgesinden ibarettir (IV, 3, 10).

O halde bir bütün olarak her şeyin Bir'den, Tanrı'dan niçin çıktığı, Bir'in neden kendisinde kalmayıp taştığı sorusu ne kadar anlamlıysa, duyusal dünyanın Ruh'tan nasıl çıktığı veya neden dolayı meydana geldiği sorusu o kadar anlamlıdır. Ancak bu soru Plotinos'ta duyusal dünyanın varlığı konusunda daha özel bir cevap da bulur: Eğer madde var olmasaydı, tanrısal taşma Ruh'ta sona ererdi. Çünkü Ruh'un eylemini üzerinde gerçekleştireceği bir nesne veya malzeme var olmamış olurdu. Bu durumda Ruh mutlak hareketsizlik içinde kendi kendinde kalmış olurdu. Fakat Plotinos'a göre bu Ruh için bir haksızlık, adaletsizlik olurdu. Ruh'un ötesinde tam bir yokluk, bir karanlık bulunmaktadır. Ruh bu yokluğu sahip olması mümkün olan varlığa, kazanması mümkün olan aydınlığa kavuşturur.

O halde Ruh'un Doğa'yı veya duyusal dünyayı meydana getirmesi, aslında ona 'inme'si veya 'girme'si demek değildir; tersine onu *kendisine yükseltmesi, yokluğu varlığa, karanlığı aydınlığa doğru çekmesi demektir*. Bundan dolayı Ruh'un, duyusal dünyada bulunduğunu söylemek yerine, duyusal dünyanın, kendisini yukarı doğru yükselten Ruh'ta bulunduğunu, ondan pay

aldığını söylemek gerekir. Plotinos'un buradaki ifadesiyle, duyusal gerçekte duyusal dünya bir ağın denizde bulunması gibi Ruh'ta bulunur. Onun sınırları Ruh'un sınırlarıdır ve Ruh'un bittiği yerde duyusal dünya da biter. Duyusal dünya olmasaydı Ruh ne ise o olarak var olmaya devam ederdi, ama Ruh olmasaydı duyusal dünya var olmazdı (IV, 3, 9).

Plotinos böylece Ruh'un duyusal dünyayı veya Doğa'yı Alem Ruhu aracılığıyla neden dolayı yarattığının felsefi bir açıklamasını verdiğini düşünür. Bu yaratımın nasıl gerçekleştiğine veya mekanizmasına gelince, bu konuda şöyle bir açıklama yapar:

İkinci hipostaz olan Akıl her zaman yukarıda ve tinsel dünyadadır ve hiçbir zaman bu dünyanın dışına çıkamaz. Buna karşılık Ruh'un kendisi, daha önce söylediğimiz gibi, bir yandan Akıl'la diğer yandan madde ile temas halindedir. O, böylece Akıl'da bulunan akılsalları temaşa ederek madde üzerinde onları gerçekleştirme imkânına ve gücüne sahiptir. Ruhun duyusal evrenin bütünüyle ilgili olarak bu işlevi yerine getiren kısmı özel olarak Alem Ruhu'dur. Böylece Alem Ruhu, kozmik düzenin genel işleyişini gerçekleştiren varlıktır. Öte yandan Alem Ruhu, bu yolla aynı zamanda bireysel ruhların, insan ve hayvan ruhlarının, duyusal dünyada kendilerine ayrılmış yerlere giderek kendilerine uygun hale getirilmiş özel bedenleri ile birleşmelerini ve böylece onları hayata kavuşturmalarını mümkün kılan şartları hazırlamış olur (IV, 3, 12).

Plotinos bireysel ruhların bireysel bedenlerle ilişkisi hakkında daha geniş açıklamalarda bulunur. Buna göre bireysel ruhların kendi özel bedenlerine gitmeleri olayı aslında genel olarak Alem Ruhu'nun kozmik düzeni meydana getirmesine benzer bir süreç içinde gerçekleşir. Ancak bu onların rastlantısal olarak veya herhangi bir zamanda herhangi bir bedene inmelerinin mümkün olduğu anlamına gelmez; tersine onlar Alem Ruhu tarafından belirlenmiş olan kozmik düzen içinde ancak kendilerini almaya hazır hale getirilmiş olan bedenlere ve yine ancak kendileri için uygun bir zamanda inerek onlarla birleşirler. Plotinos'a göre, onların bu hareketi, böylece, varlığın genel hareketi gibi, ne iradidir, ne de seçmeye dayanır. İradi değildir, çünkü bireysel ruhlar yukarıdan aşağıya gönderilmişlerdir; seçmeye, düşünmeye dayanmaz, çünkü onların bu inme ve bedenlerle birleşme hareketi doğanın diğer doğal, kendiliğinden hareketlerine, örneğin hayvanları cinsel birleşmeye iten doğal arzularına benzer. Her varlık türünün kendi özel kaderi ve kendi özel zamanı vardır. Bireysel ruhların bireysel hareketleri böylece evrenin genel, evrensel düzeni, yasaları içinde yer alır ve onlara uygun olarak gerçekleşir (IV, 3, 13).

Bununla birlikte Plotinos, duyusal dünyada bedenlerle birleşen bu ruh-

lar arasında bir değer ve derece ayrımı yapmayı zorunlu görür. Duyusal evrenin üst bölgelerinde yani ay-üstü alemde yer alan göksel cisimlerin ruhları daha aşağıda yer alan dünyadaki varlıkların ruhlarına göre daha tanrısal, daha akılsal veya tinseldir. Başka bir ifadeyle akılsal dünyayı temaşa eden ruhların bir kısmı göğün üst bölgelerine gidip orada yer alan varlıklarla yani göksel cisimlerle birleşirken başka bazıları daha aşağıya iner yani yeryüzünde bulunan varlıkların bedenleriyle birleşirler. İşte Plotinos ruh göçünü de esas olarak bu daha aşağı dünyada bulunan bedenlerle birleşen ruhların kendilerini buradan kurtaracak bir güce sahip olmadıkları için sürekli olarak bir bedenden başkasına geçmek zorunda kalmalarıyla açıklar.

Plotinos'a göre, bu ruhlardan bazıları, böylece, tümüyle içinde bulundukları dünyanın kaderine teslim olur; bazıları ise bir süre için bu dünyaya tabi olur, ama sonra kendi özlerine döner ve böylece yukarıya çıkma imkânını elde ederler. Nihayet bazıları bir yandan içinde bulundukları bu aşağı dünyanın şartlarına katlanırken, öbür yandan kendi doğalarının gereğini yerine getirir, yani bir başka yasalar düzenine, kozmik düzenin gerçek yasalarının düzenine uygun olarak yaşar ve bu yönde eylemlerde bulunurlar.

İnsan ruhları bu aşağı dünyada yer alan ruhlar grubu içinde bulunur. Dolayısıyla sözünü ettiğimiz farklı durumlar özel olarak insan ruhları için de söz konusudur. Bazı insanların ruhları bu aşağı dünyanın şartlarına teslim olup ebedi olarak orada kalır ve sürekli olarak doğuşlar çarkına tabi olurlar. Başka bazı insanlar ise bir yandan bu şartlar içinde yaşarken, öbür yandan kendi özlerini koruyabilir; kendisinden çıkmış oldukları Ruh'a ve onun aracılığıyla Akıl'a, oradan da Bir'e yükselerek kurtuluşa erişebilirler (IV, 3, 15).

Bu son cümleler bizi Plotinos'un psikolojisinde bir başka önemli probleme, özel olarak insan ruhunun düşüşü ve yükselişi, kurtuluşu problemine götürür.

Ruhun Düşüşü ve Yükselişi

Plotinos Ruh'un duyusal dünyaya inişi veya düşüşü ile kurtuluşu problemini *Enneadlar*'ın çok ünlü bir pasajı,

> "Sık sık bedenimden kurtulup, diğer şeylerden uzaklaşıp kendime döndüğümde, kendimi seyrettiğimde olağanüstü bir güzellikle karşılaşırım ve sahip olduğum şeylerin çoğu bakımından daha iyi bir dünyaya ait olduğum, en iyi bir hayata sahip olduğum ve tanrısal varlıkla özdeş olduğumun bilincine varırım."

sözleriyle başlayan IV. *Ennead*'ın 8. kitabında ele alır.

Daha sonra Plotinos bu özel kişisel deneyini açıklamak üzere kendisinden yardım alabileceği önceki felsefi geleneğe başvurur ve sırasıyla Herakleitos'un Empedokles'in, Pythagoras'ın bu konudaki görüşlerini kısaca gözden geçirir. Sonunda Platon'a geçer ve daha önce işaret ettiğimiz gibi onun bu konudaki görüşünün sarih olmadığını tesbit eder: Platon, niyetinin ne olduğunu kolayca çıkaramayacağımız bir şekilde her yerde aynı şeyi söylememektedir. O, her yerde duyusal dünyaya karşı bir küçümseme göstermekte ve ruhun bedenle birleşmesini kötüleyerek, onun bedende zincire vurulmuş olduğunu, bir mezarda bulunur gibi bulunduğunu söylemektedir. Öte yandan *Timaios*'ta buna tamamen ters bir yönde olmak üzere, evreni yüceltmekte, kutsal bir tanrı olarak adlandırmakta ve ruhun ona Demiorgos tarafından verilmiş olduğunu, dolayısıyla evrenin akıllı olması gerektiğini, bunun ise ruh olmaksızın mümkün olamayacağını söylemektedir. O halde Alem Ruhu'nun kendisi evrene, Tanrı tarafından bu nedenle gönderilmiş olduğu gibi her birimizin ruhları da ona evrenin mükemmel olması için gönderilmiş olmalıdır (IV, 8, 1).

Plotinos Platon'un bu konudaki sözlerinde var olduğunu gördüğü bu çelişkiyi çözmek, onları uzlaştırmak için büyük çaba sarfeder. Bu aynı zamanda kendisinin bu konudaki görüşünü ortaya koyması anlamına gelir.

Plotinos konuya genel bir gözlemle girer: Bu, daha önce belirttiğimiz gibi Alem Ruhu ile bireysel ruhlar, bireysel insan ruhları arasında gerek doğaları, gerekse işlevleri bakımından bir ayrılık olmadığıdır. Onların her ikisi de aynı dünyaya ait olan tinsel, kutsal varlıklardır ve yine onların her ikisinin de ana işlevleri duyusal dünyanın ve dünyaya ait şeylerin yönetimidir. Aralarındaki tek fark, Alem Ruhu'nun tüm evreni kontrol edip yönetmesine karşılık, bireysel ruhların, daha özel olarak bireysel insan ruhlarının bireysel insan bedenlerini kontrol edip onları yönetmeleridir. Ancak bu fark gene de önemli bir farklılıktır: Çünkü;

> "... evrenin bedeninin mükemmel ve kendi kendine yeterli olması, içinde kendi doğasına aykırı olan hiçbir şeyin olmamasından dolayı Alem Ruhu'nun sadece yönetmeye ihtiyacı olması ve her zaman doğal olarak olmak istediği şey olmasına engel olan hiçbir şeyin bulunmamasına, dolayısıyla onun hiçbir arzu duymamasına ve hiçbir şeyden etkilenmemesine karşılık... bireysel ruhlar meydana getirdikleri şeyle temas halindedirler ve bu temas onların meydana getirdikleri şeylerin doğaları tarafından etkilenmelerine ve bozulmalarına yol açar" (IV, 8, 2).

Başka bir ifadeyle, Alem Ruhu'nun bir bütün olarak evreni yönetmesi

için onun evrenin maddesi ile ilişki içinde bulunmak zorunda olmamasına, sadece doğasının gerektirdiği şeyi yapmasına, böylece evreni yönetiminden ne bir şey kazanması ne de kaybetmesine karşılık, bireysel insan ruhları ile ilgili olarak durum tam olarak böyle değildir. Çünkü bireysel insan ruhlarının bireysel bedenleri yönetirken aynı zamanda onların etkilerine de uğramaları mümkündür.

Plotinos bunun bütün bireysel ruhlar için söz konusu olmadığını, örneğin evrenin göksel hareketinin, göksel varlıkların, yıldızların yönetiminin birinci yani Alem Ruhu'nun evreni yönetimine benzer bir yönetim olduğunu söyler. Ona göre yıldızların ruhlarının, onların bedenleriyle ilişkisi Alem Ruhu'nun evrensel bedenle olan ilişkisinin aynıdır. Bunun sonucu olarak, yıldızların ruhları Alem Ruhu'yla aynı mutlu aşkınlık durumundadırlar.

Ama insan ruhunda durum farklıdır. Onun bedende acıklı ve sefil bir durumda bulunduğu görülmektedir. Platon'un işaret ettiği gibi insan ruhu bedende bir zindanda veya mezarda bulunur gibi bulunmakta ve bedenden kaynaklanan karışıklıkların, arzu, korku gibi kötülüklerin her türlü biçimine maruz kalmaktadır. Bu nasıl olabilir? Alem Ruhu'nun hiçbir etkiye maruz kalmamasına karşılık onunla aynı yapıda olan, aynı özelliği paylaşan insan ruhu neden böyle bir duruma düşmektedir?

Plotinos'a göre bunun ana nedeni, daha önce de birkaç kez işaret ettiğimiz gibi Ruh'un genel olarak madde dünyası ile Akıl dünyası arasında ara bir yerde bulunması, aynı zamanda bir ve çok olmasıdır. Ancak bu Ruh için genel bir durumdur ve dolayısıyla onun sonucu neden bir hipostaz olarak Ruh'la veya onun bir görüntüsü, parçası olan Alem Ruhu ile ilgili olarak geçerli değildir de yalnızca bireysel, tikel ruhlar, özel olarak insan ruhları için geçerlidir? Plotinos'a göre bunun nedeni, Alem Ruhu'nun Alem Ruhu olarak sadece akılsal dünyayla ilişkisi olmasına, onu temaşa etmesine ve hiçbir zaman onunla bu temasını kesmemesine, dolayısıyla aşağı dünyaya hiçbir zaman için dönmemesine, ona bakmamasına, onunla ilgilenmemesine karşılık, insan ruhunun hem yukarıya yani kendisini meydana getiren veya bir parçası olduğu akılsal dünyaya bakmak, onu temaşa etmek özelliğine sahip olması, hem de kendisinin meydana getirdiği aşağı dünyaya, duyusal dünyaya bakmak, bunun sonucu olarak da onun etkisine uğramak, onun tarafından aşağıya doğru çekilmek gücüne veya güçsüzlüğüne sahip olmasıdır (IV, 8, 3).

Böylece insan ruhunun aslında iki harekete sahip olduğu görülmektedir: O isterse Alem Ruhu gibi kendisinden çıktığı akılsal ilkeyi temaşa edebilir, sürekli olarak onun yanında kalabilir ve onu seyretmek suretiyle kendisine ve-

rilmiş veya kendisi için uygun hale getirilmiş olan özel bedeni canlandırabilir, bu bedene hayat, hareket ve düzen kazandırabilir. Ama isterse bunun tersine ve Alem Ruhu'ndan farklı olarak gözünü ilkesi olan akılsaldan başka yana çevirebilir, kendi meydana getirdiği eserine yönelebilir ve bu hareketiyle onun etkisine maruz kalabilir, hatta ona saplanarak onun kölesi haline gelebilir.

Bunu Plotinos'un kendi sözleriyle açıklarsak;

> "... bireysel insan ruhları hiç şüphesiz kendisinden çıkmış oldukları kaynaklarına bakma yönünde akıllı bir arzuya sahiptirler. Ancak onlar aynı zamanda kendilerinden aşağıda bulunan dünyaya yönelik olan bir güce de sahiptirler... Eğer onlar, akılsal dünyada yer alan Alem Ruhu ile birlikte kalırlarsa... bir hükümdarın yanında bulunan insanlar gibi onun yönetiminden pay alabilirler... Ancak öyle olur ki sanki, onunla birlikte bulunmaktan bıkmış gibi Bütün'den ayrılmak, kendi başlarına olmak, kendilerine ait olan yere gitmek isterler. Bu durum uzun süre devam ettiği takdirde Ruh, Bütün'den kaçan bir firari durumuna düşer. Bu ayrılma, farklılaşma, onu Bütün'den koparır. Onun gözü artık akılsal olanda değildir. Ruh, Bütün'den ayrı, kendi başınadır, zayıftır ve tikel olana karşı ilgiyle doludur. Bütün'den ayrılmış olduğundan tikel bir varlık olarak yaşamaktadır. Bu varlık biçimi için geri kalan her şeyi terketmiştir... İşte Ruh'un kanatlarını kaybetmesi, bedene zincirlenmesi diye bilinen olay budur. Ruh burada Alem Ruhu ile birliktebulunduğunda tanıdığı yüksek dünyayı yönetme masumiyetini kaybetmiştir... düşmüştür, zincire vurulmuştur... kendisini akılsal yanıyla ortaya koymaktan vaz geçmiş, duyulara mahkûm olmuştur; bir esirdir. İşte Ruh'un mezarı, mağarası budur" (IV, 8, 4).

Plotinos bu görüşünü başka yerlerde ve bazı başka benzetmelerle de dile getirir. Bunlardan en ilginç olanlarının birinde ruhların duyusal dünyada bulunuşlarını Yunan mitolojisinden alınmış bir örnekle onların kendi imgelerini Dionizos'un aynasında görüp onun üzerine atlamalarına benzetir:

> "İnsan ruhları deyim yerindeyse Dionizos'un aynasında kendi imgelerini görürler ve ona sahip olmak için yukarıdan aşağıya, içinde bulunduğumuz dünyaya atlarlar" (IV, 3, 12).

Plotinos'a göre ruhun, daha doğrusu bazı ruhların bu hareketi doğal olan, iyi olan, onun duyusal dünyayı ve buradaki varlıkları yönetmesi hareketinden tamamen farklı bir harekettir. Bu tümüyle onun veya bazı ruhların kendi insiyatifleriyle, kendi güçleriyle gerçekleştirmiş oldukları kendiliğinden, özgür bir hareketidir. Plotinos tekrar tekrar şu nokta üzerinde ısrar eder

ki, ruhun, daha doğrusu Alem Ruhu'nun duyusal dünyayı meydana getirmesinde söz konusu olan hareketi doğaldır, iyidir ve ruhun doğasına uygundur. Nasıl ki, evrende sadece Bir'in olması, Bir'den çıkan şeylerin yani Akıl'ın, Ruh'un olmaması iyi olmayacak, Bir'in iyiliğine ve cömertliğine uygun olmayacak idiyse; benzer şekilde sadece Ruh'un (veya ruhların) olması, onlar tarafından meydana getirilen duyusal dünyanın, doğanın, bu doğa içinde yer alan tikel şeylerin meydana gelmemesi de varlık için iyi olmayacaktı. Nasıl ki, Bir'in kendisinin taşması, açılması, çoklaşmasının, O'nun veya Tanrı'nın doğal, zorunlu ve cömert bir eylemi olarak yorumlanması gerekiyorsa, Ruh'un kendisinin de kendisinden sonra gelen şeyi meydana getirmesi aynı ölçüde doğal, zorunlu ve cömertçe bir eylem olarak düşünülmelidir. Çünkü onun bu eylemi sayesindedir ki, yukarı varlıklarda, özel olarak Akıl'da bulunan güç, bu gücün kendisinin tayin ettiği sınırlar içinde mümkün olan her şeye ulaşmış, her şey kendileri için mümkün olan mükemmellikten bir şekilde pay alma gücüne kavuşmuşlardır. Bu olay sayesindedir ki, duyusal dünyanın sahip olduğu güzellik, akılsal varlıkların en soylusunun gücünün ve iyiliğinin sonucu olarak kendini gösterme imkânını bulmuştur (IV, 8, 6). Böylece bütün bunlarda doğru ve adil olmayan hiçbir şey yoktur. Yanlış veya adaletsiz olan bu konuda aracı rolü oynayan ruhun, daha doğrusu bazı ruhların bu doğal eylemlerinde kalmamaları, tümüyle kendi iradeleriyle, kendilerinin sorumlu oldukları pozitif, spontan bir davranışları sonucu aslında kendi yaratımları olan duyusal dünyaya yönelmeleri, kendi eserleri olan hayallere, imgelere bağlanmaları, kendi özlerini unutarak kendilerine yabancılaşmaları ve böylece deyim yerindeyse kendi yansımaları içinde boğulmalarıdır.

Plotinos'un ruhun düşüşüne ilişkin kuramı budur. Onun Platon'un ruh konusundaki sözünü ettiği çelişkiyi ortadan kaldırmak üzere önerdiği açıklama ve çözüm de budur. Ancak bu çözümün ne kadar başarılı olduğu şüphelidir. Çünkü Plotinos'un bu çözümünün dayandığı Alem Ruhu ile bireysel insan ruhları arasında yaptığı ayrım kesinlikle tatmin edici olmadığı gibi onun Ruh'un iki farklı hareketi, doğal ve kendiliğinden hareketi arasında yapmaya çalıştığı bu ayrım da pek ikna edici görünmemektedir.

Önce birinci noktayı ele alalım. Plotinos'un bütün sözleri, her zaman işaret ettiğimiz gibi, onun Alem Ruhu ile bireysel ruhlar arasında ciddi bir farklılığın varlığını kabul etmediğini göstermektedir. Onların her ikisi de, yine her zaman göstermeye çalıştığımız gibi, aynı doğaya sahip olup, kendi alanlarıyla ilgili olarak aynı görevi yerine getirmektedirler. Bu durumda onların birinin, yani Alem Ruhu'nun kendi yarattığı veya meydana getirdiği du-

yusal dünyanın etkisine kapılmamasına karşılık, diğerinin, bireysel insan ruhlarının kendi ürünleri olan şeylerin etkilerine uğrayıp onlara teslim olmalarının akılsal bir açıklaması yoktur.

İkinci noktaya gelince; Plotinos'un Alem Ruhu ile ilgili olarak kendiliğinden, özgür bir hareketin mümkün olduğunu kabul etmeyip, bireysel ruhlarla ilgili olarak böyle bir imkânın veya gücün varlığını kabul etmesinin de fazla ikna edici bir değeri yok gibi görünmektedir. Plotinos'un buradaki sorunu, aslında aynı konuda Platon'un düşüncesinde var olan sorunun aynıdır veya onun bir devamıdır. Plotinos daha önce aynı konuda aynı güçlükle karşılaşmış olan Platon gibi, ruhun duyusal dünyada bulunmasının onun için bir iyilik mi, yoksa kötülük mü olduğu konusunda bir türlü karar verememektedir. Bundan dolayı ruhun doğal dünyadaki varlığını, Bir'in genel taşmasının doğal bir sonucu ve uzantısı olarak doğal ve zorunlu bir olay olarak *kutsaması mı*, yoksa onun pozitif ve kendiliğinden bir hareketi sonucunda ortaya çıkan doğal dünyaya bir düşüşü olarak *mahkûm* mu etmesi gerektiğini bilememektedir. *Enneadlar*'ın üzerinde durduğumuz kitabında Plotinos'un savunduğu görüşün Platon'un *Timaios*'unda savunduğu görüşün paralelinde olduğu ve onun Ruh'un duyusal dünyadaki varlığını duyusal dünya için daha çok bir iyilik olarak görmek ve göstermek istediği muhakkaktır. Ama *Enneadlar*'ın başka bazı yerlerinde kesinlikle buna aykırı olan pasajlarla karşılaşmamız söz konusu olduğu gibi, *Enneadlar*'ın bu kitabında gördüğümüz bu çözümünün de kendi içinde fazla başarılı olmadığını teslim etmek zorundayız.

Plotinos'un geniş olarak alıntıladığımız 8. kitabın 4. bölümü, onun bu kitapta bizi inandırmaya çalıştığı genel tezinin tersine duyusal dünyanın çokluğunu açık olarak mahkûm ettiğini göstermektedir. Parmenides 'Varlık Bir'dir ve çokluk var değildir' demişti. Plotinos, bu pasajda bir yandan çoğun veya çokluğun varlığını kabul etmekte, hatta onun Bir'in kendisinden kaynaklandığını söylemekte ama öte yandan onu, onun temelinde bulunan bireyselliği, bireysel varlıkları mahkûm etmekten kendini alamamaktadır. Plotinos bu pasajda açıkça tümel olandan, Bütün'den ayrılmanın, tikel varlıklar olarak ortaya çıkmanın bireyin kendisini tikele bağlaması, böylece tecrit ederek yalnızlığa mahkûm etmesi demek olduğunu söylemektedir. Platon, Parmenides'i izleyerek var olanın ancak tümel olan olduğunu söylemişti. Aristoteles buna karşı çıkarak, tümelin var olduğunu, ancak asıl var olanın, birincil olanın tikel olduğunu kabul etmişti. Plotinos'un burada Aristoteles gibi tikelin veya tikellerin varlığını kabul ettiğini görmekteyiz ama öte yandan o Parmenides'e, Platon'a geri dönerek açık bir şekilde farklı olanın, tikel ola-

nın, bireysel olanın kötü olduğunu söylemekte ve kurtuluşu tikelden, bireyden, farklı olandan kaçarak tümele, bir olana, aynı olana gidip onun içinde var olmakta veya erimekte bulmaktadır.

Plotinos, ruhlar çokluğunu ne Aristoteles gibi maddenin varlığıyla, ne de Stoacılar gibi ruhun parçalanmasıyla açıklamaktadır. Ona göre ruhların çokluğunun asıl nedeni, onları Alem Ruhu'na bağlayan bağların zayıflaması, gevşemesi ve her bir ruhun kendi tikelliğinde ortaya çıkmasıdır. Nitekim o aynı yönde olmak üzere bireysel insan ruhları arasındaki derece ve değer farklılıklarını da yine bu tikellik, bireysellik unsuruyla açıklamaktadır:

> "... Ruhlar arasında da bir derece farklılığı vardır. Bazı ruhların Alem Ruhu'ndan hiç ayrılmamasına, onun içinde kalmasına...karşılık başka bazıları evrensel varlıktan kendisi üzerinde özel bir etkinlikte bulundukları özel bir varlığa sıçrarlar" (IV, 3, 6; VI, 4, 16).

Bununla birlikte Plotinos, ruhun bu düşmüşlük durumunu, hiçbir zaman kendisinden kurtulmasının mümkün olmadığı bir varlık durumu, bir kader olarak da ele almaz. Plotinos'un bireysel ruhlar kuramının olumlu veya pozitif yanı budur. Onun için ruh, bu arada insan ruhları doğaları itibariyle tanrısal-akılsal dünyaya ait oldukları için bu durumdan kurtulma yönünde bir arzu ve güce de sahiptirler:

> "Bütün bunlara rağmen onda [Ruh'ta] aşkın bir şey vardır. O temaşa eylemine bir dönüşle [kendisini bedene bağlayan] prangalardan kurtulur ve yukarı doğru uçar. Bunu eski hatıralarını gerçek varlıkla ilgili yeni bir temaşanın hareket noktası kılmak suretiyle yapar. Bu yolu tutan ruhlar sırasıyla bu iki dünyada da yaşarlar" (IV, 8, 4).

Ruhun Yetileri

Plotinos'ta Ruh'un yetilerinden söz etmek asıl anlamında onun psikolojisini ele almaktır. Çünkü psikoloji ruhun yetilerinin veya ruhta gerçekleşen duyum, algı, hafıza, hayal gücü, hatırlama gibi zihinsel; haz, acı, arzu, öfke gibi duygusal veya heyecansal olgu veya süreçlerin incelenmesidir.

Ancak Plotinos'un psikolojisinde bu tür olayların incelenmesini bekleyen ciddi bir problem vardır. Plotinos'ta Ruh'un, bir hipostaz olarak, tinsel-akılsal dünyanın son aşaması veya ilkesi olarak, bu tür olayların gerçekleşmesinin yeri veya ilkesi olması mümkün değildir. Çünkü bir hipostaz olarak Ruh'un, daha önce işaret ettiğimiz gibi, ancak tek bir etkinliği olabilir:

Nous'un veya Akıl'ın, içinde hiçbir duyusal unsur içermeyen saf temaşası. Bu temaşa ise temaşa eden ile temaşa edilen arasındaki zorunlu ayrım bir yana, Ruh'un kendisi olmayan, kendisi dışında bulunan herhangi bir şeye ilgisini, dikkatini tümüyle dışta bırakma, reddetme özelliğine sahiptir. Ruhun gerek duyum, algı, hatırlama gibi geleneksel zihinsel, gerekse özellikle haz, acı, öfke ve tutkular gibi duygusal veya heyecan içeren faaliyetleri ise tam da onun bu ikinci yani kendi dışında olan bir şeyle ilişkisinin sonucu olarak ortaya çıkmak zorundadır.

Böylece ruhun sözünü ettiğimiz bütün bu normal işlevleri yani herhangi bir psikolojinin esas konusu olan ruhsal olaylar veya süreçler, Plotinos'un ruh kuramında, bir hipostaz olarak Ruh'a veya insan ruhunun tözsel olan üst kısmına değil, onun ancak aşağı kısmına yani duyusal dünyayla ilişki içinde bulunan kısmına ait olmak zorundadır. Bunun sonucu olarak onlar Plotinos'ta ruhsal hayatın gerçek özünü değil, ancak bedenle ilişkisinin sonucu olarak ortaya çıkan birtakım ilineklerini teşkil ederler ve yine böylece bilincin kendisi bile Plotinos için Ruh'un bir ana niteliği değil, ancak bir ilineği, ilineksel bir zayıf durumu olabilir.

Bununla birlikte Ruh, yukarıda gördüğümüz gibi çoğu zaman veya insanların çoğunluğu ile ilgili olarak kendinde değildir. Ruh'un Alem Ruhu olarak Doğa'yı meydana getirmesine, dolayısıyla bir bütün olarak duyusal evrenle ilişki içinde olmasına paralel olarak bireysel tikel ruhlar ve özel olarak insan ruhları kendi bireysel maddeleri, bedenleri ile ilişki içindedirler. İşte bundan Ruh'un bu, aşağı kısmına ait olan duyum, algı, hayal gücü, hatırlama, arzulama, öfkelenme, tutku duyma gibi yetileri ve bu yetilerin ürünleri olan ruhsal olaylar çıkar.

Böylece Plotinos'ta Ruh'un faaliyetlerini esas olarak iki gruba ayırmamız gerekir: Onun Ruh olarak kendi özüne, doğasına uygun olan faaliyetleri ve onun Doğa olarak, doğal dünyada bulunan bireysel bedenlerle birleşen bireysel ruhlar olarak bu birleşmeden kaynaklanan diğer faaliyetleri.

Plotinos'un Ruh'un bu ikinci tür faaliyetlerini kesinlikle ruhun bir zenginleşmesi olarak görmeyeceği aşikârdır. Tersine bu ikinci tür faaliyetler onun kendisine yabancılaşması, kendisini terk etmesi sonucu ortaya çıkan faaliyetler oldukları için Plotinos'ta Ruh'un ancak yoksullaşması anlamına gelmek zorundadırlar. Başka bir ifadeyle Plotinos'ta duyusal dünyanın iyiliği ve zenginliği ile Ruh'un iyiliği ve zenginliği arasında ters bir orantı vardır. Duyusal dünyanın iyiliği Ruh'un kötülüğü, duyusal dünyanın zenginleşmesi ise Ruh'un yoksullaşması anlamına gelir.

Ancak Plotinos'un Ruh'un sözünü ettiğimiz bu ikinci tür faaliyetlerini sadece veya özü itibariyle bedenden ileri gelen faaliyetler olarak göremeyeceği de açıktır. Çünkü daha önce çeşitli vesilelerle işaret ettiğimiz gibi Plotinos için beden veya fiziksel madde, kendisi bakımından hiçbir güce sahip olmayan, bütün güç ve etkinliğini ruhtan alan bir şeydir. O halde duyum veya algı, hayal gücü veya hatırlama, arzu veya tutkular, bütün bunlar ruhun bedenle birlikte bulunmasından ileri gelen, bu olgudan kaynaklanan şeylerdir, ama onların asıl nedeni, asıl faili veya meydana getiricisi, beden değildir, ruhtur. Beden bütün bu faaliyetlerde ruhun ancak bir aleti, aracı olmak durumundadır. Plotinos'un güzel benzetmesiyle bütün ruhsal faaliyetlerde ruhun bedenle ilişkisi, bir sanatçının, sanatını icra etmek için kendisinden yararlandığı aletle ilişkisi gibidir. Bütün ruhsal olaylarda beden her zaman bir etkiye maruz kalan, etkilenen; ruh ise bu etkiyi duyan, bedenin uğradığı bu etkiyi bilen ve böylece onun üzerinde yargıda bulunan şeydir (IV, 3, 26). Bu aynı zamanda onun bu etki veya etkilenim üzerine deyim yerindeyse tarafsız bir tutum takınmasını, onu adeta bir gözlemci olarak dıştan seyretmesini ve benimsemesi veya reddetmesini mümkün kılan bir şey olacaktır. Plotinos böylece özellikle arzular, haz ve acı duyguları, heyecanlar ve tutkular söz konusu olduğunda Ruh'un bedende meydana gelen bu etkilenimleri yargılayabileceğini, tasvip veya reddedebileceğini savunur.

Plotinos ruhsal olayların bu ikili boyutunu en açık bir biçimde duyum öğretisinde ortaya koyar. Stoacılar, daha önce gördüğümüz gibi, duyumu dış dünyaya ait nesnelerin ruh veya zihin üzerine etki ederek ona bir tür damgalarını vurmaları olarak açıklamışlardı. Plotinos'a göre ise duyum, Platon'un *Phaidon*'da söylemiş olduğu gibi kesinlikle ruhun bu tür edilgin bir izlenimi (impression) olamaz. Bütün psikolojik olayların ana malzemesi veya hareket noktası olan duyum veya genel olarak algı, ruhun bir duygulanımı, etkilenimi (affection) değil, tersine bir eylemi, etkinliğidir (activity). Söz konusu edilgin değişme, etkilenim ruhun kendisinde değil, ancak bedende, canlı bedende meydana gelir. Ruhun duyum veya algıdaki rolü tümüyle etkin bir tarzda olmak üzere beden tarafından alınan veya maruz kalınan bu izlenimleri *gözlemlemesi, bilmesi* ve onlar üzerinde *yargıda bulunması*ndan ibarettir.

Plotinos duyumun, ruhun veya zihnin Stoacı tarzda bir etkilenmesi olmadığını göstermek üzere çeşitli olgulara dayanır. Örneğin görme olayında görülen şey, gözün baktığı bir yerde, dışardadır. Görme duyumu onun bu dışarıya doğru bakması sonucu meydana gelir. Eğer görme, bir yüzüğün bal mumunda bıraktığı iz gibi zihin üzerine basılan bir damga olsaydı yani zihin

veya ruh, görülen şeyin formuna bal mumunun üzerine basılan bir damga gibi bir izlenim olarak sahip olmuş olsaydı, onun dışarıya bakmaması gerekirdi (IV, 6, 1).

Sonra görme duyumu, sadece görülen nesne değil, nesne ile göz arasındaki mesafe hakkında da bize bilgi verir yani nesnenin göze hangi uzaklıkta bulunduğunu da söyler. Eğer duyum, zihnin kendisinde ve onun üzerine basılan bir damga gibi meydana gelmiş olsaydı, onun görülen nesneyi kendisinden hiçbir uzaklıkla ayrılmamış bir şey olarak görmesi gerekirdi (IV, 6, 1).

Sonra göz sadece gökte bulunan nesneleri değil göğün kendisini de görür, ama göğün, zihin üzerine basılan bir damgası olabilir mi? Gök, böyle bir damga olamayacak kadar geniş değil midir? (IV, 6, 1).

Bütün bunlardan daha önemli olmak üzere eğer görmek, görülen şeylerin damgalarını almak olsaydı şeylerin kendilerini hiçbir zaman göremez, ancak onların bizde bıraktıkları izleri yani gölgelerini veya hayallerini görebilirdik. Ancak bu durumda şeylerin kendileri onlar hakkındaki görmelerimizden yani izlenimlerimizden farklı olabilirlerdi. Başka bir ifadeyle bu durumda gördüğümüz şeylerin, şeylerin kendileri olduğundan hiçbir şekilde emin olamazdık (IV, 6, 1).

Nihayet gözümüze yapıştırılan bir şeyi göremeyiz. Onu görmemiz için ona belli bir mesafeden bakmamız gerekir. Aynı durum zihin için de söz konusudur: Eğer zihin, üzerine nesnenin damgasını bastığı bir şey olsaydı, söz konusu nesneyi algılayamazdı (IV, 6, 1).

Plotinos'a göre duyum, böylece ruhla bedenin birarada bulunmasından meydana gelen ortak bir olaydır. Ruh'un tümüyle kendine mahsus algıları olduğu gibi bedenle birlikte bulunmasından meydana gelen algıları da vardır. Onun bedenle birlikte bulunmasından meydana gelen algısı demek olan duyum, kendi başına sahip olduğu algısının yani saf tinsel algısının zayıf bir kopyasından başka bir şey değildir. Plotinos'a göre böylece duyumlarla saf tinsel algılar arasındaki fark, bir nitelik farkı değil, sadece bir derece farkı olarak kabul edilebilir. Duyular tarafından algılanan nesne, tinsel gerçekliğin bir imgesinden başka bir şey olmadığı için duyum, 'ruhun bir tür rüyası' olarak tanımlanabilir.

Öte yandan Plotinos, Platon gibi duyusal bilginin fazla bir değeri olduğunu da kabul etmez. Çünkü ilk olarak duyusal algı bize şeyin kendisini değil, ancak imgesini verir. İkinci olarak duyu algısı, duyu organının duyusal nesneden etkilenim tarzına bağımlıdır. Nihayet birazdan göreceğimiz gibi duyusal algılar, kendi başlarına bilgiyi meydana getirmezler: onların verdikleri

izlenimlerin bilgi olması için akla, daha doğrusu insan aklının üst yetisi olan çıkarsamacı akla ihtiyaç vardır. Duyusal izlenimler ancak bu ikincinin işe karışması sayesinde yargılara dönüşür ve bilgi, daha doğrusu duyusal bilgi, ancak yargılardan meydana gelir (V, 5, 1).

Plotinos hafızayı daha ayrıntılı bir şekilde ele alır. Duyuma oranla hafızada ruhun rolü daha açıktır ve onda ruh bedene daha az ihtiyaç gösterir. Hafıza, duyum aracılığıyla elde edilen imgelerin ruhta tutulması, saklanmasıdır. Dolayısıyla onda ruha daha fazla ihtiyaç vardır. Çünkü şeylerin sürekli bir akış içinde olmalarına karşılık, hafıza onlara, onlarda olmayan bir kalıcılık, değişmezlik sağlar.

Bununla birlikte hafıza da duyum gibi ancak zamanın içinde yer alır ve içinde zamanla ilgili bir unsur içerir. Çünkü hafıza bir zamanlar var olan, ancak şimdi var olmayan bir şeye aittir. Böylece o her zaman geçmişte meydana gelmiş olan bir şeyin zamanıyla ilgili bir bilinçle birlikte bulunur. Plotinos için bu Aristoteles'in haklı olarak işaret etmiş olduğu gibi, ancak zaman duygusuna sahip olan varlıkların bir hafızaya sahip olabilecekleri anlamına gelir:

> "Eğer hafıza, ister öğrenilen, isterse yaşanmış bir şey olarak kazanılan bir şeyse... zaman dışı varlıkların hafızası yoktur. Böylece Tanrı'ya veya gerçek varlığa veya Akıl'a bir hafıza izafe etmememiz gerekir. Çünkü onlarda, onların kendilerine dıştan olan hiçbir şey yoktur ve onlar için zaman yoktur. Gerçek varlık ezeli-ebedilik içinde yer alır. Onda önce veya sonra yoktur. O her zaman olduğu gibidir; hiçbir değişme kabul etmeksizin her zaman aynı durumda bulunur" (IV, 3, 25).
>
> "Eğer Akıl'ın dünyasında yer alan gerçeklikler ezeli ve ebedi oldukları, zaman içinde olmadıklarından ötürü Akıl'ın her eylemi zaman dışı ise, onda sadece aşağı dünyaya ait şeylere değil, herhangi bir şeye ilişkin bir hafızanın olması imkânsızdır" (IV, 4, 1).

Böylece Plotinos'a göre Ruh'un hafızaya sahip olması, onun Akıl dünyasından çıkmasının, duyusal dünyaya inmesinin sonucudur.

> "Ruh, saf ve basit olarak akılsal dünyada bulunduğunda, onun gibi değişmezlik özelliğine sahiptir... ancak bu dünyadan çıktığında, onunla birliğini devam ettirmeyip kendi bireyselliğini kazandığında, ondan farklı olmak istediğinde, deyim yerindeyse başını dışarı doğru uzattığında, hafıza kazanır. Akılsal dünyada bulunan şeyle ilgili hafızası onu aşağı doğru düşmekten alıkoymaya devam ederken, aşağı dünyada yer alan şeylerle ilgili hafızası kendisini aşağı doğru çeker" (IV, 4, 2).

Plotinos bu vesileyle hafıza (memory) ile hatırlama (recollection) arasında da bir ayrım yapmayı uygun bulur: Hafızanın her zaman kendisine tekabül ettiği bir nesneyi gerektirmesine ve Aristoteles'in dediği gibi 'imgesi olduğu bir nesneyi temsil eden bir kopya olarak duyusal bir resmin kalıcı bir temsili' olmasına karşılık, hatırlama aktif bir araştırma, hatırlama gücü veya çabasıdır. Böylece aşağı düzeyden hayvanlarda sadece hafızanın bulunmasına karşılık, yalnızca insan hatırlamaya yani daha yüksek türden iradi ve akılsal etkinliğe sahiptir.

Platon bilginin hatırlama olduğu, Ruh'un duyusal, tikel algılarında daha önceki hayatında görmüş, yaşamış olduğu İdeaları hatırladığını söylemekteydi. Plotinos buna karşı çıkar. Ona göre hatırlama Ruh'un bir önceki hayatında görmüş, yaşamış olduğu şeyleri hatırlaması değildir, daha çok kendisinde *potansiyel olarak* bulunan kavramları fiil haline geçirmesidir:

> "Ruh akılsal dünyayı terkettiğinde hatıralarını yeniden kazanır. O onlara bu dünyada da bir şekilde sahipti. Ancak onlara *potansiyel olarak* sahipti. Akılsal gerçekliklerin aktif faaliyeti onları karartmış, üzerlerini örtmüştü... Ruh'un bu dünyayı terk etmesinden sonra onların potansiyel varlığı aktüel hale gelmiş olur ve ruh daha önce orada görmüş olduğu şeyleri tekrar görme durumuna girmiş olur" (IV, 4, 4).

Plotinos psikolojisinde hayal gücünü (imagination, phantasia) özel olarak ele alır ve ona Ruh'un duyum ve düşünme (noesis) yetileri arasında bir yer verir. Hayal gücü, böylece hem duyumla hem de düşünceyle ilişkidir. Onun ana işlevi duyum ve düşünceden gelen şeyleri zihinsel imgelere, hayallere çevirmektir. Bundan dolayı onun bir aşağı, bir de yukarı kısmından veya türünden söz etmek mümkündür. 'Duyusal hayal gücü'nün, duyusal dünyadan gelen izlenimleri, zihinsel tasarımlara (representation) çevirmesine karşılık 'entelektüel hayal gücü' bunun benzeri olan bir şeyi akıldan gelen düşünceler için yapar. Sonuçta entelektüel hayal gücü, Platon'un dediği gibi, 'düşünceleri imgeler biçiminde temsil etme yetisi'dir.

(Plotinos'un hayal gücü hakkındaki bu kuramı İslâm filozofları, özellikle Farabi için çok önemli olacak, onun peygamberlik kuramının temelini oluşturacaktır. Farabi peygamberi, filozoftan farklı olarak esas itibariyle güçlü bir hayal gücüne sahip bir insan olarak tanımlayacak ve onun ana özelliğinin yukarı dünyadan, Faal Akıl'dan gelen 'felsefi, entelektüel doğrular'ı, halkın anlayış seviyesine uyarlanmış imgeler, benzetmeler olarak temsil etme yeteneğine sahip olması olduğunu söyleyecektir.)

Plotinos Aristoteles'in hayal gücü ile kanı (doksa) arasında yaptığı ayrımı kabul eder. Aristoteles'e göre hayal gücü kanıdan, bu ikincinin her zaman bir inançla (pistis) birlikte bulunmasına karşılık, kendisinde böyle bir inancın olmaması bakımından ayrılır. Plotinos da hayal gücünün, yüksek derecesinde bir kanıya dönüştüğü görüşünü kabul eder.

Bununla birlikte Ruh'un yetileri arasında en yükseği hiç şüphesiz akıl veya anlıktır (understanding, dianoia). Ancak Plotinos'un burada kastettiği akıl, gerçeğin, özün bilgisine doğrudan bir temaşa yoluyla erme gücüne sahip olan *sezgisel akıl* değil, çıkarsamacı veya diskürsif akıldır. Plotinos'a göre bu akıl, duyusal dünya ile Akıl arasında bir yerde bulunur ve insan olarak, insan olma düzeyinde sahip olduğumuz en yüksek yetimizdir.

Plotinos bu aklı ve işlevini özel olarak V. *Ennead*'ın 3. kitabında ele alır ve onun bir yandan duyulardan, öbür yandan Akıl'dan gelen bir şeyle ilişki içinde olduğunu göstermeye çalışır. Duyular akla, izlenimler vasıtasıyla üzerinde konuşacağı, çalışacağı nesneyi verirler; Akıl'dan ise o, söz konusu şey üzerine vereceği yargının kavramını, normunu alır.

Daha somut veya ayrıntılı bir biçimde ifade edersek, Plotinos'a göre, ruh daha önceden işaret ettiğimiz şekilde içinde bulunduğu bedenin deneyimini paylaşır. Bu deneyim, duyum veya duyusal algıdır. Duyusal algı, ruha birtakım zihinsel imgeler sağlar. Ruh, daha doğrusu onun akıl yürüten, çıkarsama yapan kısmı, bu imgeleri birbirleriyle birleştirerek ve ayırarak onlar hakkında yargılar oluşturur.

Ruh bunu nasıl yapar? Bunun için o kendisine daha önceden duyum tarafından sağlanmış olan eski algılara da başvurur. Bu süreç, Ruh'un hatırlama diye adlandırılması gereken sürecidir. Ancak ruhun yargıda bulunması için sadece duyusal izlenimler, onların birikmesinden meydana gelen hafıza, hatıralar ve bunlar üzerine çalışan hayal gücü yeterli değildir. Eğer ruh sadece bu aşamada kalsaydı yani duyusal algıdan gelen eski ve yeni izlenimleri kaydetmek, onları birbirleriyle birleştirmek, ayırmak, karşılaştırmakla yetinseydi, onlar üzerinde bir yargıda bulunamazdı. Bu izlenimleri bilirdi ve bilgisi onların bu bilgisinden ileri gitmezdi. Plotinos'un verdiği örnekle, ruh Sokrates'e ait bir izlenime sahip olduğunda, bu izlenime sahip olduğunu bilir ve bu izlenimi hafıza yardımıyla ona ait diğer izlenimlerle birleştirdiğinde söyleyeceği tek şey, onun Sokrates olduğundan ibaret kalırdı:

> "O halde duyusal algı bir insani varlığı görür ve ona ilişkin izlenimi çıkarsamacı akla verir. Peki akıl ne der? Henüz bir şey söylemez; o, kendi kendi-

> sine 'Kim bu adam?' demedikçe sadece bunu bilir ve burada durur; eğer onunla daha önce karşılaşmış ise hafızanın yardımıyla onun Sokrates olduğunu söyler" (V, 3, 3).

Ancak bu Sokrates'le ilgili olarak, henüz bir bilgi değildir. Eğer akıl burada kalmayarak 'Sokrates'in iyi bir adam olup olmadığı'nı da söylerse duyusal izlenimler tarafından kendisine sağlanan şey üzerinde konuşmakla birlikte ona bir şey eklemiş olur: Bu, Sokrates'in 'iyi olduğu'dur. Plotinos'a göre bu yargı aklın kendisinden gelmektedir, çünkü kendinde iyinin ölçütüne sahip olan şey, akıldır. Böylece Sokrates'in iyi olduğuna ilişkin bu yargının kaynağı duyu değildir, kendisi yani akıldır, daha doğrusu Ruh'ta bulunan Akıl'dır:

> "Ruh, kendinde iyiye nasıl sahiptir? Çünkü o, iyiye benzer ve bu tür bir şeyin algısıyla ilgili olarak kendisini aydınlatan Akıl'dan güç alır. Çünkü bu Ruh'un saf kısmıdır ve o kendisine inen aklın yansımasını kazanır" (V, 3, 3).

Böylece insan aklı, çıkarsamacı akıl, Plotinos için, duyulardan gelen izlenimleri alarak onları yukarıdan gelen kavramlarla birleştirip yargıda bulunma yetisidir. O, Akıl değildir, çünkü Akıl'ın bilmesi için kendi dışında bulunan bir şeye yönelmesi gerekmez. İnsan aklı ise dış şeyleri kavramak, anlamak için yaratılmıştır. Öte yandan bu dış şeylerin sadece duyumlar, izlenimler olarak bilgisinin, bilgi olması da mümkün değildir; çünkü izlenimler sadece izlenimlerdir. Onların bilgi olması için yargılara dönüşmeleri gerekir.

O halde duyum veya duyusal algı ile saf sezgi, entelektüel sezgi arasında yer alan bir bilme yetisine ihtiyacımız vardır. Bu yeti, Ruh'un en üst yetisi olan kavrama yetisi, çıkarsamacı akıldır. Böylece Ruh'un kendisinin duyusal dünya, madde ile Akıl arasında aracı bir varlık olması gibi, Ruh'un bu üst yetisi de gerçekte bilgi olmayan duyusal bilgi ile saf, entelektüel bilgi arasında akılsal bilginin imkânını sağlayan şey olarak karşımıza çıkar. Plotinos'un sözleriyle

> "Bizler Akıl değiliz. Ancak kendisini alan akılsal gücümüzle Akıl'a uygun davranırız. Çünkü her ne kadar algılayan bizler olmasak da algıyla kavrarız... Akıl yürüten ve çıkarsamacı akıl aracılığıyla Akıl'ın eylemlerini 'kendimiz kılan' biziz. Duyusal algının faaliyetlerinin bize aşağıdan gelmesiyle aynı tarzda olmak üzere Akıl'ın faaliyetleri bize yukarıdan gelir. Ruhumuzun bu, yani ana kısmıyla biri daha iyi, diğeri daha kötü olan iki güç arasında yer alırız. Daha kötü olan, duyusal algının; daha iyi olan, Akıl'ın gü-

> cüdür. Duyusal algının her zaman bizim eserimiz olduğu konusunda genel olarak görüş birliği olmasına karşılık –çünkü biz her zaman algılarız–, Akıl konusunda görüş ayrılığı vardır. Bunun nedeni gerek onu her zaman kullanmamamız, gerekse onun bizden 'ayrı' olmasıdır. O bizden ayrıdır, çünkü bize doğru eğilmez, tersine biz yukarıya, ona doğru bakarız. Böylece duyu algısı bizim habercimiz, Akıl ise hükümdarımızdır" (V, 3, 3).

Duygular ve Tutkular

Plotinos heyecan ve tutkuların (pathe) yani haz ve acı, arzu, öfke gibi duyguların veya duygulanımların (affection) da ne bedene ne de ruha ait şeyler oldukları görüşündedir. Platon'un bu konudaki tereddüdü bilinmektedir. O *Phaidon*'da arzuları bedene mal etmesine karşılık *Philebos*'ta onların kaynağının ruh olduğunu söylemektedir. Buna karşılık Plotinos'un bu konuda tereddüdü yoktur: heyecan ve tutkulara sahip olan şey ne yalnız başına beden, ne de ruhtur. Yalnız başına beden olamaz, çünkü ruha sahip olmayan, ruh tarafından canlandırılmayan bedenin herhangi bir şey duyması imkânsızdır: "*Cansız bedenin başına ne gelebilir?*" Kendi başına ruhun da onlara sahip olması düşünülemez, "*çünkü ruh doğası itibariyle bölünmeyi kabul etmez*" (IV, 4, 18); başka deyişle onun doğası, etkilenme değil etkilenmemedir. Böylece acı ve hazzı da içinde bulunduran bütün duygulanımları, heyecanları veya tutkuları kabul eden şey, ancak bileşik varlık yani ruha sahip olan beden, daha doğrusu bedene sahip olan ruh olabilir. Duyum veya algı gibi fiziksel acı veya haz, arzu veya öfke de ruh ve bedenin ortak varlığını, ortak operasyonunu gerektirir.

Özel olarak haz veya acı duygularını ele alalım: Plotinos onları birer duygulanım olarak değil de algı veya bilgi olarak tanımlar. Daha doğrusu Plotinos'a göre, acı ve zevk, yalnızca bedeni etkiler, etkisini yalnızca onun üzerinde gösterir, ama bedenin bu etkilenmesi tümüyle tarafsız veya tutkusuz bir bilgi olarak ruh tarafından algılanır; başka bir ifadeyle ruh bedenin bu etkilenmesini bilir:

> "Çünkü bedenimiz başka bir kimseye ait değildir; bizimdir ve bize ait olduğu için de biz onunla ilgileniriz. Biz bedenimiz değiliz, ama ondan ayrı da değiliz... dolayısıyla onun acı ve zevkleriyle ilgiliyiz. Daha zayıf olduğumuz, kendimizi ondan ayırmadığımız, bedenimizi en şerefli parçamız, gerçek kendimiz olarak görüp bunun neticesinde onun içine gömüldüğümüz ölçüde bu ilgimiz daha da büyüktür" (IV, 4, 18).

Plotinos'un bu görüşü onun fiziksel-duyusal bir olgu olarak haz ve acının varlığıyla, bu olgunun ruhsal-bilgisel bilgisi veya bilinci arasında bir ay-

rım yaptığı anlamına gelmektedir. Öte yandan o aynı zamanda ruhun bedenin duyduğu veya yaşadığı bu duygulanımına katılması veya katılmaması, ona önem vermesi veya vermemesinin mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Stoacılar insanı mutluluğa götüren şeyin haz ve acılardan etkilenmemek, tutkuların peşinden gitmemek olduğunu ileri sürmüşlerdi. Plotinos'un haz ve acıyı, tutkuları yalnızca bedene yükleyen, ruhun bu duygulanımlar üzerinde tutkusuz yargı ve denetim gücünü kabul eden bu görüşüyle Stoacıları izlediğini görmekteyiz.

Plotinos ruhun bedenin sözü edilen duygulanımını duyması veya bilmesi ile ilgili ilginç bir örnek verir. Bu, cerrahi ameliyat örneğidir. Cerrahi bir ameliyatta insanın bir tarafı kesildiğinde, bu kesilme onun maddi parçasında, bedeninde meydana gelen bir olaydır. Ancak bedenin maddi parçasında acının duyulmasının nedeni onun yani bedenin saf ve basit olarak bir madde olmayışı, bazı maddi olmayan koşullar altında bulunan özel madde, canlı madde olmasıdır. Acı aslında bu maddi kısımda var olmak veya meydana gelmekle birlikte ruhun kendisi de bu kısımda onunla birlikte bulunduğu için onun yani acının algısına sahip olur, onu bilir (IV, 4, 19).

Plotinos bunun böyle olduğunu göstermek için bir başka olguya, ruhun bu acıyı sadece sözü edilen değişmeye uğrayan yerde yani organda hissetmesi, başka bir yerde hissetmemesi olgusuna başvurur. Plotinos'un, Platon'un *Timaios*'ta savunduğu ruhun farklı kısımlarının bedenin farklı kısımlarında lokalize olduğu görüşünden memnun olmadığı, bunun tersine onun bir bütün olarak bedenin her noktasında bulunduğu görüşünü savunduğunu biliyoruz (IV, 3, 19-20). Bu tezine uygun olarak şu görüşü ileri sürer ki, eğer bu acıyı hisseden ruh olsaydı, onu bedenin her tarafında duyması gerekirdi. Ancak bu durumda onun bu acının yerini, özel yerini bilmemesi gerekirdi (IV, 4, 19).

Arzuya gelince, Plotinos onu da aynı şekilde açıklar. Ancak arzu, acı veya hazza göre daha karmaşık bir olaydır. Plotinos için bedensel arzuların kaynağı, hayata sahip olan cisim yani bedendir. Belirlenmemiş maddenin yani hayata sahip olmayan bedenin haz veya acı gibi herhangi bir arzu duyması söz konusu olamaz. Öte yandan, saf ruhun kendisinin de herhangi bir haz veya acı peşinde koşması yani bir arzu duyması mümkün değildir. O halde arzu da yalnızca canlı maddeye yani ruha sahip olan bedene aittir. Nedeni, eksikliğini duyduğu bir şeyi elde etmek, canlılığını devam ettirmek veya arttırmak yönünde duyduğu bir ihtiyaçtır. Ancak bu, bir tür ilk arzu veya ön-arzudur (pre-desire) ve belki onu daha doğru olarak dürtü (impulse) diye adlandırmamız gerekir. Nasıl ki, acıda bedenin bir yerinde meyda-

na gelen bir kesilmenin, tahribin arkasından onun ruh tarafından algılanması, bilinmesi geliyor idiyse, aynı şekilde arzuda da canlı maddenin duyduğu bu ön-arzunun arkasından onun ruh yani doğa tarafından bilinmesi gelir. Yine nasıl ki, acı ve hazzı duyan, bedenin üzerinde yer alan ruhun bu acı veya hazdan etkilenmemesi, sadece onu bilmesi ve yargılaması, dolayısıyla ona katılıp katılmaması, ona önem verip vermemesi mümkün idiyse, benzeri şekilde doğa da bedenin her arzusunu yerine getirmek durumunda veya zorunda değildir. Tersine onun görevi, bedenin arzularının gerçekten onun yararına olup olmadığı konusunda karar vermektir. Dolayısıyla o, bazen bedenin arzusuna katılır, bazen onun bu arzusunu geri çevirir. Çünkü doğanın ana amacı, bir bütün olarak bedenin varlığını korumak ve devam ettirmektir. Böylece bedenin arzuları onun bu amacına uygun olduğu zaman doğa tarafından desteklenir, aksi takdirde onun tarafından göz önüne alınmaz, reddedilir (IV, 4, 20-21).

Bu bağlamda Plotinos doğayı, acı çeken çocuğunun arzularını doğru okuyan bir anneye benzetir. Eğer anne arzuların veya isteklerinin doğru, kendisi için yararlı olduğuna ikna olursa, çocuğunun arzularına katılır ve onun deneyini kendi deneyi olarak benimsemeye yönelir:

> "O halde arzuyu başlatan, doğa değildir, şu veya bu yönde etkilenen ve... acı ve zevk duyan, canlı bedendir. Doğa ise acı çeken yavrusunun arzularını yerine getirmeye, onu iyileştirerek tekrar kendisine gelmesini sağlamaya çalışan anneye benzer. O, bu çabasında yavrusunun arzusuna katılır ve onun acısının çaresini bulmak ister. Böylelikle söz konusu arzunun gerçekleştirilmesi, bedenden doğaya geçer. Demek ki, arzunun bedenin kendisinden doğduğunu... doğanın bir başka şeyden ve bu başka şey aracılığıyla arzu ettiğini, arzu edilen veya edilmeyen şeyi meydana getiren şeyin bir başka ruh olduğunu söyleyebiliriz" (IV, 4, 20).

Plotinos bundan sonra ruhun akıllı olmayan kısmının bir başka ürününe, öfkeye geçer. Ona göre arzu gibi öfkenin de kaynağının bileşik varlık yani ruha sahip olan beden olduğunu düşünmekte bir yanlış yoktur. Böylece acı çeken veya bir zarara uğrayan bedenin bu durumunun ruhta zihinsel bir imge veya algı meydana getirdiğini, bu imgenin veya algının ruhu bedenin sözü edilen durumuyla ilişki içine soktuğunu ve öfkenin işte ruhun bu acıyı meydana getiren şeye karşı bir 'ayaklanması' olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ancak Plotinos kaynağı acı ve zevk gibi, arzu gibi beden olan bu tür bir öfkenin yanında bir başka tür öfkenin, ruha aşağıdan değil de yukarıdan ge-

len bir öfkenin de varlığını kabul eder. Bu, ruhun akıllı kısmının, yapılan bir haksızlığı gördüğünde buna karşı ayaklanmasını doğuran öfkedir. Birinci tür öfkenin bedenden kaynaklanmasına, bedende meydana gelen bir acı veya zararın zihinsel bir imge aracılığıyla ruhu harekete geçirmesine ve böylece onu öfkelendirmesine karşılık, ikinci tür öfkenin kaynağı bedeni ilgilendiren bir acı veya haksızlık değildir. O,

> "... ruhun kendisiyle yakın ilişki içinde olduğu bir varlığın uğradığını gördüğü bir zarardan, daha genel olarak herhangi bir insanın yaptığı uygun olmayan bir davranışı görmesinden kaynaklanır."

Bunun sonucu olarak birincinin

> "... akılsal olmayan bir şekilde ortaya çıkmasına ve zihinsel imge aracılığıyla aklı kendi yanına çekip, arkasından sürüklemesine karşılık, diğerinin kaynağı akıldır ve o doğal olarak öfkeli olmaya uygun hale getirilmiş olan şeyde sonucuna ulaşır" (IV, 4, 28).

AKIL

Plotinosçu Hipostazların ikincisi Akıl'dır. Akıl, Bir'in eseri ve Ruh'un nedeni olan şeydir. Plotinos, Bir üzerine konuşmamızı istemez, onun yalnızca "Bir" ve "İyi" olduğunu söylememize izin verir. Buna karşılık Akıl üzerine ileri sayılabilecek bazı belirlemeler yapmamızı ister. Bu daha ileri belirlemeler içine en başta şunlar girmektedir: Akıl, aynı zamanda Varlık (being) ve Öz'dür (essence).

Plotinos'un Akıl kuramı, Yunan felsefesinde kendisine gelinceye kadar olan dönemde ortaya çıkmış birkaç farklı geleneği birleştirir. Akıl, esas olarak, Platon'un Demiorgos'unun kendilerine bakarak, kendilerini model alarak duyusal dünyayı meydana getirdiği İdealarını temsil eder. Bu bağlamda, Plotinos'un Akıl'ı veya onu meydana getiren bireysel akıllar, sadece duyusal dünyadaki bireysel duyusal varlıkların modelleri olarak kalmazlar, aynı zamanda Platon'un ahlâki ve estetik değerlerin kaynağı olarak gördüğü İdealarının işlevlerini yerine getirirler. İkinci olarak Plotinos'ta Akıl, aynı zamanda İdealara bakarak duyusal dünyayı meydana getiren Demiorgos'un kendisidir. Üçüncü olarak Akıl, Plotinos'ta Aristoteles'in Formlarına ve bu Formlar içinde en yüksek Form'a yani Aristoteles'in kendi kendini düşünen bir düşünce olarak Tanrı'sına tekabül eder. Son olarak Plotinos'un Akıl'ı ile Stoacıların evreni yöneten akıllı ilkeleri yani Logos'ları arasında bazı önemli benzerlikler vardır.

Ancak bütün bunlar Plotinos'un Akıl kuramının sadece felsefi cephesine yani onun şu veya bu biçimde duyusal dünyanın çeşitli görüntülerinin veya özelliklerinin açıklayıcı nedeni, ilkesi olması özelliğine işaret ederler. Öte yandan Plotinos için Akıl, daha önce işaret ettiğimiz gibi, Ruh'un nihaî amacı olan kurtuluşu ile ilgili olarak yukarıya, Bir'e doğru yaptığı yolculukta sondan bir önceki aşamayı temsil eder. Bu işlevi ve özelliği, onun birinciden tamamen farklı olan yanına işaret eder ve bize Aziz Paul'un kullandığı anlamda yani bedene karşıt olan, ondan bir an önce kurtulması gereken tanrısal, tinsel varlık anlamında Ruh'unu (Spirit) hatırlatır. Bu ikinci cephesiyle Akıl, birinci cephesinden tamamen farklı olarak, özü itibariyle ruhun bu dünyadan kaçmasını, kötü olan bedeni, teni terketmesini ve böylece mutluluğa, kurtuluşa erişmesini mümkün kılan ilke olarak karşımıza çıkar (Brèhier, 83).

Plotinos'un Akıl kuramında bu ikilik, onu açıklamak üzere kullanılan terimlerde de kendisini göstermektedir. Ortaçağ İslâm felsefesinde Plotinos'un Nous'unu karşılamak üzere kullanılan Arapça kelime, 'Akıl' olmuştur. Nitekim Farabi, Plotinos'tan hareketle geliştirdiği südur kuramında Tanrı'dan doğrudan doğruya çıkan veya taşan ilk varlığı, Akıl terimiyle karşılamıştır. Gerçi Farabi onu Plotinos gibi sadece Bir'den çıkan ikinci hipostaz için kullanmaz. Onun metafiziğinde bu terim Tanrı'dan diğer varlıklara geçişi mümkün kılan bir ilke olarak kabul ettiği İlk Akıl yanında, ondan sonra gelen ve birbirlerini izleyerek ay-altı aleminin ilkesi olan Faal Akıl'a kadar uzanan ve toplam sayıları ona varan diğer göksel akıllar için de kullanılır. Ama bu, Farabi'nin söz konusu akıllar ile Plotinos'un Akıl'ı arasında bir yapı veya öz farkı olduğunu düşünmemesinden ileri gelir. Farabi'de söz konusu akıllar, On Akıl, Plotinos'un Nous'u gibi insandaki düşünme yetisinin ilkesi olan akıldan farklı olarak bağımsız, tözsel bir varlığa sahiptirler, Nous gibi tözleştirilmiş şeylerdir.

Ortaçağ'da Hıristiyan Batı dünyası da aynı geleneği izlemiş ve Plotinos'un bir hipostaz olan Nous'unu karşılamak üzere aynı terimi, Akıl (intellect, intelligence) terimini kullanmıştır. Bununla birlikte yakın zamanlarda bir yandan onun yukarıda sözünü ettiğimiz ikinci özelliğini göz önüne alarak, diğer yandan çağdaş felsefede ortaya çıkan bazı gelişmelerin etkisi altında onu başka terimlerle karşılama yönünde bir eğilim de ortaya çıkmıştır. Geçen yüzyılda Plotinos'un felsefesinde Tanrı kavramını ele alan Fransız araştırmacı Réné Arnou, Nous'u Fransızca 'ruh' veya 'tin' anlamına gelen 'esprit' kavramıyla karşılamanın daha doğru olduğunu düşünmüştür. Bir başka Plotinos araştırmacısı, çalışmamızda zaman zaman kendisinden söz ettiğimiz İnge de

aynı yolu izleyerek Nous'u çoğunlukla İngilizce 'Spirit' terimiyle karşılamayı tercih etmiştir. Plotinos üzerine bir başka önemli eserin yazarı olan Alman Fritz Heinemann da aynı paralelde olmak üzere onu Hegel'in felsefeye soktuğu ana kavram olan 'Geist' terimiyle karşılamayı daha doğru bulmuştur.

Bu gelişmenin sonucu olarak zamanımızda Plotinos'la ilgili araştırmalarda Nous kavramını birbirinden farklı terimlerle karşılama olgusu ortaya çıkmıştır. Günümüzde bazı Plotinos araştırmacılarının Yunanca aslını koruyarak, onu Nous şeklinde kullanmayı uygun bulmalarına karşılık, bazıları eski Skolastik geleneği devam ettirerek Akıl terimini kullanmayı sürdürmektedir. Bazıları ise işaret ettiğimiz yeni eğilimi veya modayı benimseyerek onu 'Spirit', 'Esprit' veya 'Geist' şeklinde karşılamayı tercih etmektedirler. Biz buraya kadar esas olarak eski geleneği sürdürerek, Akıl terimini kullanmayı tercih etmekle birlikte zaman zaman ve gerekli olduğunu düşündüğümüz durumlarda onun Yunanca aslını da vermeyi uygun bulduk.

Akıl'ın İki Anlamı: Çıkarsamacı ve Sezgisel Akıl

Plotinos'un Akıl kuramının arka planında bulunduğunu belirttiğimiz farklı gelenekleri ele almadan önce ona gelinceye kadar Yunan düşüncesinde akıl kavramıyla ilgili olarak ortaya çıkmış iki farklı görüşten veya aklın birbirinden oldukça farklı iki anlamından söz etmemiz doğru olacaktır.

Plotinos'a gelinceye kadarki dönemde filozoflar akıldan söz ettiklerinde, ondan genel olarak iki farklı şeyi anlamaktaydılar. Bunlardan birincisi mantıksal veya bilimsel akıl yürütmelerde kendisine dayanılan *çıkarsamacı* veya *diskürsif* akıl anlamında akıldı. Bu akıl ya bir öncülden onun sonuçlarına veya bir bilimsel düşünce nesnesinden başka bir bilimsel düşünce nesnesine geçişi mümkün kılan şeydi. Platon ve Aristoteles, insan aklından söz ettiklerinde, çoğunlukla onu bu anlamında kullanmışlardı.

Ancak Platon ve Aristoteles, daha önce gördüğümüz gibi, bunun yanında bir başka aklın veya düşüncenin varlığını da kabul etmişlerdi. Bu, birinci aklın veya çıkarsamacı aklın, mantıksal veya bilimsel aklın tersine, nesnesini doğrudan, araçsız bir şekilde ve bütünüyle kavrayan saf bir zihin fiili, *entelektüel bir sezgi* olarak akıl veya düşünceydi. Bu akıl, bir öncülden sonuca veya bir nesneden başka bir nesneye geçtiği için zorunlu olarak değişme ve zaman kavramını gerektiren ilkinden farklı olarak, bir çeşit sezgi, entelektüel sezgi ve entelektüel kavrayış veya temaşaydı. Bunda düşünce ilkinde olduğu gibi adım adım yürümeyi, akıl yürütmeyi (reasoning) bir tarafa bırakmakta ve doğruyu bütününde, araçsız, ansal veya zaman dışı bir kavrayışla kavra-

maktaydı. Nitekim Aristoteles'in Tanrı'nın kendi kendini düşünen aklını böyle bir akıl, onun kendini konu alan düşüncesini böyle bir düşünce olarak tanımladığını daha önceden görmüştük.

Plotinos'ta da aklın bu her iki anlamda kullanılması söz konusudur. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, insan ruhunun yetilerini ele aldığında, Plotinos'un onun en yüksek faaliyeti olarak sözünü ettiği akıl, birinci akıldır. Ancak Plotinos için aklın ikinci ve daha yüksek bir biçimi vardır ki o Ruh'tan önce gelen ve onun ilkesi olan Nous'un kendisine özgü kavrama biçimi demek olan entelektüel, sezgisel akıl, teknik terimiyle 'temaşa'dır. Öte yandan Plotinos'ta Ruh'la Nous arasındaki fark esas olarak bu iki kavrama biçimi arasındaki fark olarak görülebilir.

Plotinos Ruh'un ve Nous'un kavrayışları veya temaşaları arasındaki farkı esas olarak üç noktada görmektedir. İlk olarak Nous'un tüm akılsal dünyayı tek bir zaman-dışı kavrayış (vision) içinde algılamasına karşılık Ruh, duyusal dünya ile ilişki içinde bulunduğu için her zaman bir nesneden diğerine geçmek zorundadır. İkinci olarak Ruh'un kavrayış veya temaşasında bilen öznenin, her zaman bilinen nesneden ayrı olmasının zorunlu olmasına karşılık Nous'ta böyle bir farklılık veya ikilik söz konusu olamaz. Onda, ileride geniş olarak göreceğimiz gibi, bilen ve bilinen bir ve aynı şeydir. Son olarak, Ruh'un kavrayışı veya algısı için her zaman imgelere veya akılsal formları temsil eden sözel ifadelere, kavramlara ihtiyacı olmasına karşılık, Nous bu akılsal formların kendilerini, onları temsil eden herhangi bir imge veya kavrama ihtiyacı olmaksızın doğrudan bir sezgi ile kavrama gücüne sahiptir.

Ancak son tahlilde, bu farklar Plotinos için, gene de Ruh'un özü itibariyle Ruh olarak kavrayışı ile Nous'un özü itibariyle Akıl olarak kavrayışı bakımından geçerli olan farklardır. Çünkü Plotinos, aynı zamanda, daha önce işaret ettiğimiz gibi tinsel dünyanın üç büyük hipostazı arasındaki süreklilik ve doğa benzerliğini vurgulamaya da özen gösterir. Bu Plotinos için Ruh'un üst kısmının bedenle veya duyusal dünya ile ilişkisini kestiğinde, ilkesinin yani kendisini meydana getiren Akıl'ın hayatı ve etkinliğini taklit etmek üzere bakışını tümüyle ona çevirip onu temaşa etmeye yöneldiğinde, kısaca artık bir Ruh olmaktan çıkıp Akıl olmak istediğinde, Akıl'ın hayatını paylaşmasının, Akıl haline gelmesinin mümkün olduğu anlamına gelir. Hatta Plotinos için daha önce işaret ettiğimiz gibi Ruh'un sadece Akıl değil, onu aşarak Bir haline gelmesi bile mümkündür. Bundan dolayı Plotinos'un gerek metafiziğinde gerekse bilgi kuramında Ruh ile Akıl'ı yukarıda sözünü ettiğimiz bakımlardan ayırmamız doğru olmakla birlikte, bu ayrımı çok keskin bir biçimde ortaya koyma-

mamız, Ruh ile Nous arasında sözünü ettiğimiz yönden var olan birlik ve sürekliliği asla gözden kaçırmamamız gerekir. Bunun üzerinde durduğumuz konu yani Plotinos'un bilgi kuramı bakımından sonucu, Ruh'un yüzünü tümüyle Akıl'a çevirip onu temaşa etmeye yöneldiğinde, onun algısının veya kavrayışının Akıl'ınkine benzer bir algı ve kavrayış olacağıdır.

Plotinos Ruh ile Akıl, Ruh'un Ruh olarak kendine özgü kavrayışı ile Akıl'ın akılsal kavrayışı arasındaki genel farkları V. *Ennead*'ın birinci kitabının birbirini izleyen iki bölümünde güzel bir biçimde ortaya koyar:

> "Ruh şerefli ve tanrısal bir şey olduğundan onun aracılığıyla Tanrı'ya erişebileceğinden emin ol. Bunun için uzağa bakmana gerek olmayacak. *Aradaki aşamalar fazla değil.* Ruh'un kendisinden geldiği ve kendisinden daha tanrısal olan yukarı komşusunu kavraman yeter. Çünkü yukarıdaki tartışmamızın gösterdiği türden bir şey olmakla birlikte *Ruh, Akıl'ın bir imgesidir*, nasıl ki bir düşüncenin dille ifadesi Ruh'taki düşüncenin bir imgesiyse Ruh'un kendisi de Akıl'ın dile gelmiş düşüncesidir... Varlığını Akıl'dan aldığı için Ruh da *akıllıdır* ve *onun aklı, çıkarsamaya dayanan akıl yürütmede bulunur*... Ruh'un bir gerçeklik olarak ortaya çıkmasının kaynağı Akıl'dır ve ve *onun düşüncesi Akıl'ı görmesi sayesinde fiil haline gelir*... Ruh'un daha aşağı düzeyden faaliyeti ona başka bir yerden gelir ve bu daha aşağı varlık türünden dolayı ona aittir. Akıl, Ruh'un babası olduğundan ve onda hazır bulunduğundan dolayı Ruh'u daha tanrısal kılar" (V, 1, 3).
>
> "Büyüklüğünü, güzelliğini, ebedi düzenini, içinde bulundurduğu bazıları gözle görülen, bazıları görülmeyen tanrıları, ruhları, bütün hayvan ve bitkileri gözleyerek duyusal dünyaya hayran olan biri bu dünyanın *modeli olan, ondan daha gerçek varlığa sahip olan* şeye yükselsin ve bütün bunları orada *akılsal, ezeli-ebedi varlıklarında* görsün; bütün bunlara başkanlık eden saf Akıl'ı, büyük bilgeliği görsün. Çünkü bu varlık [Akıl], bütün ölümsüz şeyleri, bütün akılları, bütün tanrıları, bütün ruhları içine alır. Her şey kendisinde bulunduğu için o neden değişmek isteyecektir? Her şeye sahip olduğu için o nereye gitmek isteyebilir? O, mükemmel olduğundan artmaya bile çalışmaz. Bundan dolayı onda bulunan her şey mükemmeldir... onda düşünmeyen hiçbir şey yoktur. Onun bilgisi araştırma sonucunda elde edilen bir bilgi değildir, sahip olunan bir bilgidir. Onun kutsallığı kazanılmış değildir, kendisinde bulunur, çünkü her şey ezeli ve ebedi olarak ona aittir ve zamanın Ruh'un etrafında dolaşarak bazı şeyleri bırakıp başka bazı şeylere yönelmesinin tersine o gerçek ezeli ve ebediliğe sahiptir. *Ruh'un her zaman bir şeyi bir başka şeyin ardından ele almasına*, örneğin onun önce Sokrates'i, sonra bir atı, daha sonra bir başka şeyi düşünmesine karşılık, Akıl her şeydir, tüm varlığında her zaman aynıdır; o, ezeli ve ebedi olarak gerçekleşmiş olan saf varlıktır; onda hiçbir yerde gelecek yoktur, çünkü her gelecek onun için şimdidir; onda hiçbir yerde geçmiş yoktur, çünkü onda hiçbir şey var olmaktan kesilmemiştir..." (V, 1, 4).

İdealar Dünyası ve Demiorgos Olarak Akıl

Plotinos'un Akıl kuramı üzerinde en büyük etki Platon'dan, özellikle onun *Timaios* diyaloğunda duyusal dünyanın meydana gelişiyle ilgili olarak ortaya attığı ünlü açıklamasından gelmektedir.

Platon'un *Timaios*'ta varlığın ana ilkeleri, onlar arasındaki ilişkiler, duyusal dünyanın Tanrı tarafından meydana getirilmesiyle ilgili olarak yaptığı ünlü açıklaması şudur:

> "Doğanın ve şeyler dünyasının, kendisini meydana getiren varlık tarafından neden dolayı varlığa getirildiğini açıklayayım. Tanrı iyidir ve tümüyle iyi bir varlık olarak onun hiçbir arzu veya kıskançlık duyması mümkün değildir. O, bu tür bir duygudan tamamen uzak olduğu için her şeyin mümkün olduğu kadar kendisine benzemesini istemiştir. Oluş dünyasının varlığının ana nedeni budur...Tanrı mümkün olduğu ölçüde her şeyin iyi olmasını, kötü olmamasını arzu etmiştir. Böylece görünür dünyanın hareketsizlik içinde olmadığını, düzensiz bir tarzda hareket ettiğini görünce kendisi (dünya) için her bakımdan bir iyilik olarak bu düzensizlikten bir düzen yaratmıştır. Şimdi en iyi varlığın, en iyi bir eseri meydana getirmemesi imkânsızdır. Bundan dolayı Yaratıcı düşünmüş ve şunun farkına varmıştır ki, gözle görünecek şekilde yaratılmış olan şeylerden hiçbir zaman *aklı olan bir bütünden daha güzel, akılsız bir bütün* çıkamaz. Öte yandan o hiçbir varlıkta *ruh olmayınca akıl bulunamayacağını* anlamıştır. Bunu düşündüğü ve en iyi bir eserin meydana getiricisi olmak için *aklı ruha, ruhu ise bedene koymuştur*. Böylece evrenin, Tanrı'nın inayetiyle *ruha ve akla sahip* canlı bir varlık olduğunu söyleyebiliriz" (*Timaios*, 29 e-30 b).

Plotinos'un gerek Tanrı veya Bir anlayışında, gerek duyusal dünyanın Bir'den veya Tanrı'dan neden ve nasıl çıktığına ilişkin öğretisinde, gerekse varlığın ana ilkeleri arasındaki ilişkiler kuramında, Platon'un *Timaios*'taki bu görüşünü izlediği anlaşılmaktadır. Plotinos için de varlıkta esas olarak dört ilke veya dört aşama söz konusudur: Tanrı, Akıl, Ruh ve Duyusal Dünya. Plotinos'ta da duyusal dünya içinde olmak üzere her şey varlığını esas olarak Tanrı'nın veya Bir'in iyiliğine, cömertliğine borçludur. Son olarak, Plotinos'ta da duyusal dünya Ruh, Alem Ruhu tarafından meydana getirilmekte, ancak bunun için Ruh'un üzerinde yer alan ayrı bir ilkeye, Akıl'a ihtiyaç vardır.

Ancak Plotinos Platon'un bu öğretisinde bazı önemli değişiklikler yapmayı da ihmal etmemektedir. İlk önemli değişiklik, onun Platon'un evreni meydana getirmede söz konusu olan iyiliğini *iradi* bir iyilik veya cömertlik olarak yorumlamamasında kendisini göstermektedir. Bir'in veya Tanrı'nın kendisine ayıracağımız bir sonraki kısımda üzerinde geniş olarak duracağı-

mız gibi, Plotinos Platon'dan farklı olarak Tanrı'ya Bir ve İyi olması dışında hiçbir olumlu nitelik izafe etmeyi doğru bulmaz. Dolayısıyla Plotinos'ta Tanrı'nın evrenin şu veya bu nedenle varlığını *arzu etmesi* veya *istemesi* söz konusu olamaz. Plotinos da her şeyin varlığını Tanrı'nın iyiliğine atfeder ama Plotinos için bu, Platon'un yukarıdaki sözlerinde ima eder göründüğü gibi Tanrı açısından asla temelinde özgür bir iradenin veya seçimin bulunduğu, bilinçli bir iyilik olarak yorumlanamaz.

Plotinos'un Platon'un yukarıda sözünü ettiğimiz açıklamasına getirdiği ikinci önemli değişiklik, Demiorgos kavramı ile ilgilidir. Plotinos'ta ikinci hipostaz olan Akıl, yukarıda söylediğimiz gibi, bütün olarak Platon'un İdealar dünyasına karşılıktır ve Plotinos yine Platon gibi Akıl'ı veya akılsal nesneler dünyasını, duyusal dünyadaki varlıkların açıklayıcı ilkesi olarak alır. Ancak Platon'un İdealar dünyasının içinde veya yanında onlara bakarak, duyusal maddeye şekil veren bir yapıcıyı, Demiorgos'u kabul etmesine karşılık, Plotinos Akıl kuramında Platon'un Demiorgos'unun görevini yerine getirecek ayrı bir varlığa ihtiyaç duymaz, İdeaların veya Akıl'ın kendisinin doğrudan bu rolü oynamasının mümkün olduğuna inanır.

Bu nereden kaynaklanmaktadır? Öyle anlaşılmaktadır ki bunun nedeni Plotinos'un Nous'u meydana getiren İdeaları Platon'dan farklı olarak kendileri bakımından hareketsiz ve cansız varlıklar olarak ele almayı doğru bulmamasıdır. Gerçi Platon'un kendisinin de İdealar kuramında bu anlamda bir değişiklik yapma yönünde ciddi bir çaba içinde olduğunu görmüştük. Nitekim Platon, İdealar kuramının ilk versiyonunda ezeli-ebedi, hareketsiz ve birbirleriyle ilişki içinde olmayan tözler olarak tasarlamış olduğu İdealarına, *Sofist* diyaloğundan itibaren hayat ve hareket vermeye, onları birbirleriyle ilişki içine sokmaya, bunun için varlığı bir güç olarak tanımlamaya yönelmişti. Ancak bu konuda temel görüşünden vazgeçmediği için kendileri bakımından sabit, değişmez, hareketsiz olan İdealarını duyusal dünyanın fail ilkeleri, yaratıcı kuvvetleri kılamamış, bu rolü oynamak üzere İdeaların dışında bir yapıcıyı yani Demiorgos'u kabul etmek ihtiyacını duymuştur.

Plotinos'un ise tanrısal yaratım konusunda genel olarak Platon'un izinden gitmekle birlikte, Akıl kuramında Platon'a göre daha canlı, daha dinamik bir anlayışı benimsemiş olduğu anlaşılmaktadır: Plotinos, Platon'dan farklı olarak, İdealar dünyasında, İdealardan ayrı olarak bir Demiorgos'un varlığını kabul etmeye ihtiyaç görmez. Çünkü bu konuda muhtemelen Stoacıların ortaya koydukları dersi izleyerek, akılsal dünyayı oluşturan varlıkları yalnızca duyusal dünyadaki nesnelerin açıklayıcı akılsal ilkeleri, formel ilke-

leri olarak almamakta, onları aynı zamanda akıllı, bilinçli, aktif güçler olarak Ruh aracılığıyla duyusal dünyayı meydana getiren fail nedenler (efficient causes) olarak kabul etmektedir. Platon'un çeşitli diyaloglarında sözünü ettiği duyusal şeylerin, *İdealarından pay almak suretiyle varlığa geldikleri* görüşü, böylece Plotinos'ta İdeaların duyusal şeylerin yalnızca akılsal, formel ilkeleri olmakla kalmayıp, aynı zamanda onları varlığa getiren aktif güçler ve fail nedenler oldukları tezine dönüşmektedir. Bunun özel bir uygulaması olarak örneğin Platon duyusal dünyadaki güzel şeylerin, ideal dünyadaki güzelliğin bir yansıması olduğunu, onu taklit ettiklerini, ondan pay aldıklarını söylediğinde Plotinos'a göre bundan anlamamız gereken, sadece duyusal dünyadaki güzelliği anlamak için ideal dünyadaki güzelliğe bakmamız gerektiği değildir, duyusal dünyadaki güzelliklerinin yaratıcı, meydana getirici nedeninin ideal dünyadaki güzelliğin bizzat kendisi olduğu, olması gerektiğidir.

Akıl ve Akılsalın Özdeşliği

Plotinos'un Akıl kuramında iki görüşünden dolayı Aristoteles'ten de etkilendiğini görüyoruz. Bunlardan biri Aristoteles'in kuvve-fiil kuramı, diğeri ise Aristoteles'in Tanrı'da akıl ve akılsalın veya düşünen ile düşünülenin bir ve aynı şey olduğu, böylece O'nun kendi kendini düşünen bir düşünce olduğu kuramıdır.

Plotinos Aristoteles'in birinci kuramını izleyerek her türlü kuvvenin fiil haline geçmek için kendisinde hiçbir kuvve olmayan mutlak bir fiile ihtiyaç gösterdiğini kabul eder ve bunun sonucu olarak da Akıl'ı kendisinde hiçbir kuvvenin olması mümkün olmayan salt bir fiil, etkinlik olarak tanımlar. Nitekim, V. *Ennead*'ının son, yani dokuzuncu kitabını esas olarak bu konuya ayırır.

Plotinos burada etrafımızda gördüğümüz her şeyin, ister doğal, ister yapma şeylerin bileşik varlıklar olduğu gözleminden hareket eder ve sözlerini şöyle sürdürür: Bir varlığa sahip olan hiçbir şey, basit değildir. Örneğin bir yatak, heykel veya ev, kendisini oluşturan malzemeyle bu malzemeyi bir araya getirerek onlardan bir yatak, heykel veya evi meydana getiren uygun sanatın ürünüdür. Doğal şeyler arasında bazıları son derece karmaşıktır. Ama onlar da kendilerini oluşturan malzemeyle, bu malzemeye şekil veren bir formdan meydana gelirler. Bu şeyler arasında yer alan insanın kendisi aynı şekilde bileşik bir varlıktır ve insan da bir beden ve ruhtan meydana gelir. Her şey böylece zorunlu olarak bir madde ile onu biçimlendiren formdan meydana geldiğine göre, formun kendisinin nereden geldiğini sorabiliriz. Plotinos bu

sorunun cevabı olarak Form'un veya formların kaynağının Ruh olduğunu söyler (IV, 9, 3).

Ne var ki, Plotinos bu sonuçla yetinmez; Ruh'un kendisinin formları nereden aldığını sorarak araştırmasını devam ettirir. Nasıl ki, bir sanatkâr meydana getirdiği sanat eserinin yapıcısı olmakla birlikte onun sanatsal faaliyetinin ilkesi kendisi değil de sahip olduğu veya temsil ettiği *sanat* ise ve o, söz konusu sanat eserini bu sanatın ilkelerini veya kurallarını bilmek ve uygulamak suretiyle meydana getiriyorsa, aynı şekilde Ruh'un da maddeye verdiği Form'u bir başka şeyden alması gerekir. Çünkü Ruh sadece maddeyi veya bedeni bu forma bakarak, bu form sayesinde varlığa kavuşturan şeydir. O halde Form'un kendisinin Ruh'tan başka bir varlık alanına ait olması gerekir (IV, 9, 3).

Plotinos bu sözlerle Ruh'un da gerisinde bulunan Akıl'ın varlığına ve onun bu konuda Ruh'a olan önceliğine geçer. Bu görüşünü desteklemek üzere çeşitli kanıtlar sıralar. Bu kanıtlardan biri, Aristoteles'in fiilin kuvveden önce geldiği ve kuvvenin var olmak veya fiil haline geçmek için kendisi kuvve olmayan bir fiile ihtiyaç gösterdiği tezine dayanır.

Plotinos'a göre evrende Ruh'tan başka ve ondan daha güçlü olan bir başka şeyin olması ve onun da bu özelliğinden ötürü Ruh'tan önce gelmesi gerekir; çünkü şeylerin doğasında daha güçlü olan daha az güçlü olandan önce gelir. Ruh, en mükemmel şeklinde veya türünde bile bir kuvvedir, güçtür. Ama hiçbir kuvve kendisinden önce gelen, kendisini fiil haline geçiren bilfiil bir varlık olmazsa fiil haline gelemez.

> "Ruh'un düzeyine ulaştığımızda neden daha yukarıya doğru gitmeli ve onun [Ruh] ilk gerçeklik olduğunu düşünmemeliyiz? Çünkü her şeyden önce Akıl, Ruh'tan farklı bir şeydir ve ondan daha iyidir. Daha iyi olan ise doğal olarak ilk olandır. Çünkü hiç şüphesiz [Stoalıların düşündükleri gibi] Akıl'ı meydana getiren Ruh değildir. Çünkü bilkuvve olan kendisini bilfiil hale getiren bir şey olmazsa nasıl fiil haline geçebilir? ...O halde ilk gerçekliklerin bilfiil, kusursuz ve mükemmel olduklarını kabul etmek zorundayız. Ancak mükemmel olmayan şeyler ilk olandan sonra gelirler ve ondan çıkarlar, mükemmel olmayan yavruların kendilerini meydana getiren ve mükemmel kılan babalarından geldikleri gibi" (V, 9, 4).

Aristoteles'in Platon'un Akıl kuramı üzerindeki etkisi sadece bu kuvve-fiil öğretisiyle sınırlı değildir. Plotinos, Aristoteles'in Tanrı'nın kendi kendini düşünen bir akıl olduğu, O'nda düşünenle düşünülenin, temaşa edenle temaşa edilenin ayrılmaz bir bütün teşkil ettiği yönündeki tezini de benimser ve bunu Akıl öğretisinin temeli kılar. Plotinos'u bu tutuma iten şeyin temelinde

de Platon'un akılla akılsalı birbirinden ayırma yönündeki genel öğretisinin daha sonra Platoncu okulun içinde yarattığı önemli bir güçlüğün bulunduğu anlaşılmaktadır.

Platon'dan sonra onun felsefesini benimseyenler içinde kimisi Platon'un akılsal olanı (İdeaları) akıldan (Demiorgos) ayrı, onun dışında bir şey olarak tasarlamasının, aklın akılsal veya akıllı olmadığını, akıllı olmak için kendi dışına çıkmak, akılsal olanı temaşa etmesi gerektiğini kabul etmek anlamına geldiğini fark etmişlerdir. Bu ise bu görüşü savunanlara göre, akılsal olanla ilgili olarak da onun akıl tarafından algılanmadığı durumda akılsal olmama tehlikesini içinde barındırmaktadır. Bu görüşü savunanlara göre Platon bu güçlüğün farkına varmadığı veya duyusal dünyanın akılsal açıklamasına, onun akılsallığını meydana getiren şeyden daha büyük önem vermesinden dolayı duyusal dünyada bulunan nesnelerin taklit ettikleri veya kendilerinden pay aldıkları ezeli-ebedi modeller olarak akılsalları ön plana almış ve aklın kendisini onların dışında bulunan, onları seyreden bir başka ilke olarak konumlamak zorunda kalmıştır.

Gerçekten kendisi de aslında bir Platoncu olan Aristoteles'in bilgi kuramından ileri gelen nedenler yanında bu güçlüğü de farketmiş olmasından dolayı tanrısal akılda düşünen ile düşünüleni birbirleriyle birleştirmiş olduğunu söylememiz mümkündür.

Aristoteles'ten sonra Platoncu okul içinde yer alan bir başka filozofun, Yahudi Philon'un ise aynı güçlüğü bir başka şekilde, daha önce değindiğimiz gibi Platon'un İdealar dünyasını, Hıristiyanlığın Tanrı'sının Logos'una özdeş kılarak aşmaya çalışmış olduğu anlaşılmaktadır. Philon'un, İdeaları Tanrı'nın evreni meydana getirmek üzere kendilerinden hareket ettiği düşüncelerine indirgerken bir yandan Hıristiyanlıkla Platoncu Yunan düşüncesi arasında bir uzlaştırmaya gitmenin ilk örneğini verirken, öte yandan ve felsefi bakımdan daha önemli olmak üzere Platoncu düşüncede var olan bu güçlüğü aşmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

İşte Plotinos'un da aynı yönde ilerlediğini, ancak onun akılsal olanla aklın özdeşliği görüşüne ne Aristoteles ne de Philon'da karşılaşmadığımız bir zenginlik ve derinlik kazandırmaya muvaffak olduğunu görmekteyiz.

Plotinos, Platon'un akıl-akılsal ayrımına Porfirios'un 'Akılsal Varlıklar Akıl'ın Dışında Değildirler' başlığını verdirdiği özel bir kitap, V. *Ennead*'ın 5. kitabını ayırır. Burada bilgide bilenle bilinen, akılla akılsal olanın birbirinden ayrı şeyler olduğu tezini çürütmek üzere birçok kanıt sıralar. Bu kanıtlar içinde en önemlisinin, her gerçek akılcı filozofta, örneğin Descartes ve

Spinoza'da olduğu gibi, bilgide kesinlik (certainty) probleminden hareket ettiği görülür. Plotinos doğru bilginin güvencesinin bu bilginin bizzat kendisinde, onunla ilgili olarak sahip olduğumuz kesinlik duygusunda veya bilincinde (certainty) bulunması gerektiğini ileri sürer. Plotinos'a göre, bu kesinlik bilincine akıl veya ruhun, bu bilginin kendi dışında olan bir şeyin değil de ancak kendisinin bilgisi olduğunu bildiği durumda sahip olması mümkündür. Böylece Plotinos için gerçek bilgi, doğru bilgi, aklın kendi dışında olan bir şeyin değil, bizzat kendisinin, kendi içeriğinin bilgisi olmak zorundadır. Plotinos'un kendi sözleriyle bu,

> "... aklın kendisine yöneldiği akılsalın onun kendisinden başka bir şey olamayacağı, aklın ancak bizzat kendisini kavraması suretiyle kesin bilgiye erişebileceği anlamına gelir."

Plotinos bu tezini kanıtlamak üzere duyusal bilgiden hareket eder: Duyusal bilginin nesneleri gerçek şeyler gibi görünmektedir. Ama onların bu görünürdeki gerçekliği acaba kendilerinden mi ileri gelmektedir, yoksa onları algılayan özneden mi? Bu konuda şüphe olduğu için söz konusu bilginin doğruluğu üzerinde karar vermek üzere yargıda bulunmaya, kanıtlamaya, kısaca aklın kendisine ihtiyaç vardır. Ama aklın kendisi bu yargıyı nasıl verebilir? Eğer aklın kendisi de duyular gibi kendi *dışında* olan bir şeyi yargılama durumundaysa, bu yargısının doğru olduğundan emin olamaz. Çünkü bu durumda aklın akılsal eylemi yani akılsal kavrayış (intellection, Arapça 'ta'akkul'), duyuların duyusal eylemi yani duyum gibi kendine yabancı bir şeyle ilgili olacak veya akılsalın akıl üzerine etkisi, duyusalın duyular üzerine etkisi gibi dışardan, yabancı bir şeyin etkisi olarak kendisini gösterecektir. Plotinos sözlerine şöyle devam eder:

> "O zaman akıl, bilgisinin doğru olduğundan nasıl emin olabilir? İdealar kendisinden ayrı bir varlığa sahip oldukları takdirde o [akıl], ele aldığı şeyin iyi, güzel veya adil olduğunu nasıl bilebilir? ...O halde bu konudaki büyük kanıt şudur: Aklın konusu olan şeylerin aklın dışında olduklarını, dolayısıyla onun bu şeyleri zorunlu olarak kendisinin dışında olan şeyler olarak görmek durumunda olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, aklın onların hakikatine sahip olamaması kaçınılmazdır... Kısaca bu varsayımda akılda hiçbir hakikat bulunmayacaktır. Ancak bu durumda böyle bir aklın kendisi de hakiki olmayacak, gerçek bir akıl olmayacaktır. Ne var ki, hakikatin akıldan başka bir yerde olması da mümkün değildir" (V, 5, 1).

Plotinos'a göre bu kabul edilemez, olumsuz sonuçtan kurtulmanın tek yolu ancak 'hiçbir şeyi gerçek aklın dışında bırakmamak' olabilir. Ancak bu şekilde akıl, hakiki bir bilmeyle yani bilginin, konusu olan şeye özdeş olmasıyla bilgiye sahip olacak ve böylece ne bu bilgiyi unutacak, ne de onu elde etmek için dışa doğru bir yolculuk yapmak zorunda kalacaktır. Çünkü bu varsayımda hakikat orada, aklın kendisinde bulunacaktır. Ancak böylece, yani İdeaların, akılsalların kendisinde bulunmasıyla akıl, kanıt getirmekten veya duyusal bilgide olduğu gibi bilgisinin doğruluğuyla ilgili olarak yalnızca bir kanıya sahip olmaktan kurtulacaktır. O halde gerçek doğru, akılda bulunan bir kavramın, yargının, düşüncenin onun dışında bulunan bir şeye uygunluğu olamaz, ancak onun kendi kendisine uygunluğu olabilir. Kısaca gerçek doğru bilgide akıl, kendisinden başka bir şeyi tasdik etmez ve akılsal, aklın kendisinden başka bir şey değildir (V, 5, 2).

Plotinos akılla akılsalın, düşünen ile düşünülenin özdeşliğini Aristotelesçi kuvve-fiil kavramlarıyla da ifade eder:

> "Eğer terimi gerçek anlamında kullanmak durumundaysak, bunu kuvve halinde olan veya akılsızlıktan akıla geçen akıl değil, fiil halinde olan ve her zaman akıl olan akıl olarak almamız gerekir. Bu akıl, düşünmesini dışardan almadığına göre, herhangi bir şeyi düşündüğünde onu kendisinden ötürü düşünmesi, herhangi bir şeye sahip olduğunda, ona kendisinden dolayı sahip olması gerekir. Eğer kendisinden ötürü düşünmekte ve düşüncesinin içeriğini yine kendisinden almaktaysa, o *düşündüğü şeyin kendisidir*; çünkü eğer onun tözü düşünmesinden başka bir şey olsaydı ve düşündüğü şeyler kendisinden başka şeyler olsaydı onun tözünün akılsal olmaması gerekirdi... Bundan ötürü onları [aklı ve aklın konusu olan şeyi, akılsalı] birbirlerinden ayırmamamız gerekir. ...Böylece onun akıl olduğu için gerçek varlıkları gerçek bir tarzda düşündüğü ve bu yolla *onları varlığa getirdiği* açıktır... Bundan dolayı 'madde-dışı şeylerin bilgisi bu bilginin konusu olan şeyle aynıdır' sözü doğrudur" (V, 9, 5).

Ancak bu, Plotinos'un akılsalların veya İdeaların nesnel varlıklarını kabul etmediği, onları böylece salt olarak aklın kavramlarına, düşüncelerine indirgediği anlamına gelmemektedir. Daha önce gördüğümüz gibi, Platon, *Parmenides* diyaloğunda İdealar kuramının ilk şeklinin yarattığı güçlüklere çözüm bulmaya çalışırken, bir çözüm yolu olarak bu varsayımı da gözönüne almış, ancak onu derhal reddetmişti. Plotinos da aynı bakış açısını devam ettirir ve Platon'u izleyerek İdealar veya akılsalların kendilerine ait tözsel bir içeriğe sahip olmayan keyfi şeyler, kavramlar olmaları anlamında salt düşün-

celer olmadıklarını, tersine var oldukları ve tözsel, nesnel bir varlığa sahip oldukları için düşüncenin konusu olduklarını belirtir:

> "Genel olarak akılsal şeylerin [Formlar] tözsel doğalarını iyi anlamamız gerekir: Onlar akılın kendilerini düşünmesinden dolayı ve bu düşünce eyleminin kendisi sayesinde varlığa gelmiş şeyler değildirler. Çünkü adalet, adaletin düşünülmesinden ötürü var olmadığı gibi hareket de hareketin ne olduğunun düşünülmesi sonucu varlığa gelmemiştir. Çünkü bu, düşüncenin şeyden önce gelmesini gerektirir. Oysa düşünce, şeyden sonradır; adalet düşüncesinin, adaletin kendisinden sonra gelmesi zorunludur... Ayrıca eğer adalet yalnızca bir düşünce olsaydı, onun adaletin tanımından başka bir şey olmaması gibi saçma bir sonuçla karşılaşırdık. Oysa adaleti ve hareketi düşünmek demek, onların doğasını kavramak demektir; eğer adalet sadece bir tanım olsaydı, onu kavramak, aslında var olmayan bir şeyi kavramak anlamına gelirdi ki, bu imkânsızdır" (VI, 6, 6).

Aynı görüşü Plotinos, daha özel olarak Tanrı örneğinden hareketle de ortaya koyar:

> "Nasıl ki hareket, hareketin düşünülmesi sonucu var değilse Tanrı da Kendisinin düşünülmesi sonucu varlığa gelmez. Bundan dolayı İdeaları aklın akılsal bir fiili sonucunda varlığa getirilen veya var olan düşünceler olarak adlandırmak yanlıştır. Hayır; onun yani düşüncenin konusunun onu düşünme eyleminden önce var olması, (Akıl'ın yaratımı değil, kendisi) olması zorunludur; aksi takdirde akıl onu nasıl bilebilirdi?" (V, 9, 7).

Böylece İdeaların Platon gibi Plotinos için de kesinlikle salt tanımlar, kavramlar olmadıklarını, tersine tamamen nesnel, tözsel varlığa sahip gerçeklikler olduklarını görmekteyiz. Öte yandan bu sonuç, yukarıda sözünü ettiğimiz güçlüğe, akılsal olanı, İdeayı, aklın önüne koymaktan doğan güçlüğe bizi yeniden götürme tehlikesini içermekte değil midir? Hayır; çünkü Plotinos'un savı, akılsal olanın akıldan *önce* geldiği veya aklın *dışında*, ona *yabancı* bir şey olarak bulunduğu değil, onunla *bir ve aynı şey* olduğudur. Zaten Plotinos'un amacı akılsal nesne yani İdea ile onu düşünen akıl arasında Platoncu tezin yarattığı görülen ikiliği ve onlardan birini diğerinin eseri gibi görme veya gösterme yanlışını ortadan kaldırmaktır. Plotinos için İdeaların akıl tarafından düşünüldükleri için var olmamaları, onların akıldan ve düşünceden bağımsız, daha doğrusu ayrı bir varlığa sahip oldukları anlamına gelmez; bu konuda Plotinos'un tezi Aristoteles'in tezinin aynı, yani akıl ve akılsalın, düşünen ile düşüncenin konusu olan şeyin gerçekte *bir ve aynı şey* olduğudur. Aristoteles

gibi o da gerçek bilgide yani tümüyle akılsal, entelektüel bilgide, bilenle bilinen, özneyle nesne arasında herhangi bir ayrılık olamayacağı görüşündedir.

Plotinos'un Aristoteles'ten farkı Aristoteles'in böyle bir bilgiyi ancak Tanrı'ya izafe etmesine karşılık Plotinos'un onu Tanrı için değil, sadece Akıl (Nous) için kabul etmesidir. Bunun nedeni ise daha önce birçok kez işaret etmiş olduğumuz gibi Plotinos'un Tanrı'sının Aristoteles'in Tanrı'sından farklı olarak diğer her şey gibi bilginin, aklın, düşüncenin de üzerinde olması, diğer şeyler yanında akla, temaşaya da aşkın olmasıdır.

Evrensel ve Bireysel Akılların Özdeşliği

Plotinos Evrensel Akıl veya Nous olarak Akıl'la bireysel veya tikel akıllar arasındaki ilişkinin, evrensel ruh veya Alem Ruhu ile bireysel, tikel ruhlar arasında var olan ilişkinin bir benzeri olduğunu ileri sürer. Ancak tahmin edilebileceği gibi bireysel, tikel akıllarla Evrensel Akıl arasındaki ilişki, bireysel, tikel ruhlarla Alem Ruhu arasındaki ilişkiden daha yoğun, daha sıkı bir ilişki olmak durumundadır. Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi Ruh'un bir ve çok olmasına karşılık Akıl, bir-çoktur yani o birlik içinde çokluk veya çokluk içinde birliktir. Akılsal dünyada söz konusu olan çokluk, Ruhun dünyasında mevcut olan çokluktan daha az bir çokluktur.

Bu ana görüşünün sonucunda Plotinos'a göre Akıl dünyasında yer alan bireysel akılların Evrensel Akıl'la aynı şey olması mümkün değildir. Ama öte yandan onları evrensel Akıl'dan başka bir şey olarak görmek de doğru değildir. Bireysel akılların Evrensel veya tümel Akıl'ın parçaları olmaları mümkün değildir; çünkü maddi bir uzam olmadığı için Evrensel Akıl, bölünemez, dolayısıyla onun parçaları olamaz. Bununla birlikte bireysel akılların her birinin özel, tikel bir biçim altında Evrensel Akıl olmasına, onu yansıtmalarına engel olan bir şey yoktur:

> "Gerçek dünya, Akıl'ın, gerçek Varlık'ın dünyasıdır. Onun içinde uzaysal bir ayrım, bölünme yoktur... Bu dünyada bireysel varlıklar, onun bütününden ayrı değildir... onun her bir parçası aynı zamanda bütünün kendisidir" (III, 2, 1).

Plotinos bireysel akılların kendi aralarında birbirleriyle ilişkileriyle ilgili olarak da benzeri bir açıklama getirir. Bireysel akılların kendileri de bir anlamda birbirlerinden ayrıdırlar, çünkü her birinin kendisine ait bir bireyselliği vardır ve birbirleriyle ilişki içinde olmaları, birbirleri üzerine etkide bulu-

nabilmeleri için onların her birinin diğerinden ayrı ve farklı olması gerekir. Bununla birlikte, onların bir başka anlamda birbirlerinin aynı olmaları da gerekir; çünkü birbirleriyle ilişki içinde olmaları, birbirleri üzerine etkide bulunabilmeleri için onlar bir ve aynı doğaya sahip olmak zorundadırlar.

Bu genel tezinin sonucu olarak Plotinos, bireysel akılların Evrensel Akıl'a ve birbirlerine olan ilişkilerini bir bilimsel sistemdeki tek tek teoremlerin diğer teoremlere ve tüm bilimsel sisteme olan ilişkilerine benzetmekte bir sakınca görmez (V, 9, 9). Plotinos'a göre bir bilimsel sistemde, örneğin Euklides'in geometrik sisteminde üçgenle ilgili teorem, kare veya prizma ile ilgili bir teoremden şüphesiz ayrıdır; ama onlar aynı zamanda sıkıca birbirlerine bağlıdır; çünkü birbirlerini içerir veya gerektirirler. Böylece geometrik bir sistemde her bir teorem veya önermenin, bir yandan kendi bireyselliğine, bireysel varlığına sahip olmakla birlikte öte yandan potansiyel olarak bütün diğer teoremleri veya önermeleri içerdiği görülür.

Plotinos'un bireysel akılların diğer akıllarla ve Evrensel Akıl'la ilişkisini açıklamak üzere ortaya attığı bu görüşün, çağdaş felsefede Leibniz tarafından geliştirilmiş olan monadlar kuramına benzediği görülmektedir. Bilindiği gibi Leibniz'in metafiziğinin tözlerini ifade eden monadların 'dışarıya açılan pencereleri' yoktur ve onların tüm etkinliği kendi içlerine yönelik bir algı etkinliğidir. Onların her biri ancak kendini algılar ve evren her bir monad için onun bu özel ve bireysel olan kendi algısından ibarettir. Monadları birbirlerinden ve yine bir monad olan, ancak en üst, en mükemmel monad olan Tanrı'dan ayıran şey, onların algılarının açıklık ve seçiklik bakımından farklı olmasıdır. Aşağı dereceden monadların algılarının tümüyle veya kısmen bulanık olmasına karşılık yukarı dereceden monadların, özellikle Tanrı'nın algısı tam, açık seçik bir algıdır.

O halde Plotinos'un Evrensel Akıl'la diğer akıllar ve bireysel akılların kendi aralarındaki ilişkisini buna benzer bir ilişki olarak anlaşılmaktadır. Ona göre Evrensel Akıl veya Nous, bir akılsallar topluluğu olmasının yanı sıra aynı zamanda bir akıllar çokluğudur ve bu akılların her biri de hem bireysel olarak kendisidir hem de diğer akıllar ve Evrensel Akıl'dır. Böylece onların her birinin akılsal eylemi, akılsal algısı veya kavrayışı, diğer akılların ve Evrensel Akıl'ın kendisinin algısı veya kavrayışı ile aynı olmak zorundadır. Her bir akılın kendine dönüp kendisini algılaması demek, gerçekte bütün akılsalları algılaması demektir. Öte yandan bu algı diğer bütün akılların algıları ve tanrısal Akıl'ın yani bir hipostaz olan Akıl'ın algısıyla bir ve aynı şeydir. Böylece her akıl, tüm akılsal alemi içine alır veya tüm akılsal alemle bir ve aynı şeydir.

Plotinos'un akıllar kuramının, Leibniz'in monadolojisinden farkı, Plotinos'un bireysel akıllarının algısında, Leibniz'de monadları birbirlerinden ayıran ve farklılaştıran "tam algı-bulanık algı" ayrımının olmamasıdır.

Canlı, Aktif Bir Güç Olarak Akıl

Stoacılığa ayırdığımız kısımda geniş olarak üzerinde durduğumuz üzere Stoacıların, Platon'un Tanrı anlayışına ve onun Tanrı ile evren arasındaki ilişkiler kuramına bazı noktalarda itirazları vardı. Birinci olarak onlar Platon'un Tanrı'sını evrene aşkın bir Demiorgos olarak ortaya atmasına karşı çıkarak, Tanrı'yı evrenin *içkin* ilkesi olarak kabul etmekte, ikinci olarak Tanrı'yı madde-dışı bir varlık olarak ele almayıp onu maddi varlığa, ateşe veya sıcak nefese özdeş kılmaktaydılar. Ancak daha da önemli olarak Stoacılar, Platon'un Tanrı'sının, *Timaios*'ta bir Demiorgos olarak tanımlanan Tanrı'nın, evreni kendi dışında bulunan, seyrettiği bir dünyanın, İdealar dünyasının modeline göre inşa ettiği görüşünü reddedip, O'nun bilinç, amaçlılık ve planlılığını kendisinden aldığını, bizzat kendisinden ötürü onlara sahip olduğunu ileri sürmekteydiler.

Plotinos'un *Tanrı'sının değil* ama Akıl'ının Stoacıların Logos'unun bütün bu özelliklerini taşıdığını görmekteyiz: Gerçekten Plotinos için de Akıl, duyusal dünyanın düzeninin, onun akılsallığının aşkın değil, *içkin* ilkesidir. İkinci olarak Plotinos için Akıl, duyusal dünyanın yalnızca ideal modeli değildir; aynı zamanda Ruh aracılığıyla onun *etkin gücü, meydana getirici, yaratıcı gücü*dür ve bu bakımdan o, daha önce işaret ettiğimiz gibi duyusal dünyanın sadece *formel nedeni* değildir, aynı zamanda *fail neden*idir (efficient cause). Son olarak Stoacılar için olduğu gibi Plotinos için de Akıl, bu özelliğinden ötürü, duyusal dünyanın *sadece bilgisinin değil, aynı zamanda hayat ve hareketinin ilkesidir*.

Plotinos'un Stoacılarla paylaştığı bu ortak anlayışın bir sonucu olarak onların bir başka tezlerini de benimsemesi, hatta o konuda Stoacılardan daha da ileri gitmesi şaşırtıcı değildir. Bununla kastettiğimiz Stoacıların evrendeki varlıklar arasında evrensel bir akrabalık, dolayısıyla bir sempati bulunduğu yönündeki ünlü tezleridir.

Stoacıların, inorganik varlıklar dahil olmak üzere evrendeki her şeyin canlı olduğunu, her şeyin ruhu olduğunu (animizm) ve bundan dolayı bütün varlıkların birbiriyle akraba olduğunu ileri sürdüklerini görmüştük. İşte Plotinos, Stoacıların bu görüşlerini kabul etmekle kalmayıp, evrende bulunan her şeyin canlı olduğu konusunda onlardan daha da ileri gitmektedir. Çünkü

Brèhier'nin haklı olarak işaret ettiği gibi (57 vd.) Stoacılar; her varlığın canlı olduğunu, dolayısıyla ruha sahip olduğunu kabul etmekle birlikte doğada aktif olan güçler arasında gene de belli bir ayrım yapmış ve terimin dar anlamında ruha sahip olan varlıkların yalnızca tasarım ve içgüdüye sahip olan hayvanlar olduğunu savunmuşlardı. Geri kalan daha aşağı dereceden varlıklara gelince, Stoacılar bu varlıklar arasında yer alan unsurlarla ilgili olarak sadece onların parçalarını birarada tutan, dağılmalarını önleyen bir dayanışma (cohesion) gücünü kabul etmişler, bitkiler ile ilgili olarak ise buna beslenme ve büyüme gücünü eklemişlerdi.

Buna karşılık Plotinos'ta animizmin, deyim yerindeyse, hiçbir sınır tanımadığını görmekteyiz: Plotinos, hangi türden olursa olsun evrendeki bütün etkin güçleri Ruh'a ve onun aracılığıyla Akıl'a bağlamaktadır. Ona göre sadece evrenin kendisinin, gök cisimlerinin, yıldızların, insanların, hayvanların, bitkilerin ruhu yoktur, cansız veya ruhsuz oldukları kabul edilen unsurların, suyun, havanın, ateşin, hatta toprağın bile ruhu vardır. Plotinos cansız gibi düşünülen şeylerin bile ruhu olduğunun, ateş üzerinde yapılacak ufak bir gözlemle görülebileceği düşüncesindedir:

> "Ateş, hiç şüphesiz kaynağı olduğu düşünülen sürtmenin eseri değildir. Sürtme sadece birbirine sürtülen şeylerde var olan ateşi ortaya çıkarabilir. Maddenin kendisi madde olarak ateş gücüne sahip değildir. Gerçek neden maddeye bu formu veren başka bir şey yani akılsal ilkedir; ateşi meydana getirme gücüne sahip olan Ruh'tur. Platon duyusal dünyada var olan her şeyin bir ruhu olduğunu söylerken bunu yani Ruh'un duyusal dünyadaki ateşin nedeni olduğunu kastetmiştir. Bu dünyada var olan ateşin nedeni, ateşsi özelliğe sahip olan belli bir Hayat'tır... Aynı durum diğer unsurlar, su ve hava için de geçerlidir" (VI, 7, 11).

Böylece Plotinos'a göre evrende cansız bir şey yoktur ve eğer biz bunun tersine inanıyorsak bunun nedeni bazı varlıkların hayatlarının açık, gözle görünür olmasına karşılık başka bazılarınınkinin öyle olmaması veya bizim bunu görememimizdir:

> "Evreni ruhu olmayan bir yer olarak düşünemeyiz...ruhu olan canlı bir varlık nasıl olur da cansız varlıklardan meydana gelebilir?.. bazı varlıkların hayata sahip olmadıklarını düşünmemizin nedeni onların kendinden hareketli olduklarını algılayamamızdır. Aslında her varlık gizli bir hayata sahiptir ve duyularımız tarafından hayata sahip olarak algılanan şeyler, hayata sahip olduklarını algılamadığımız şeylerden meydana gelir; ancak bu şeylerin biraraya gelmesi canlı varlığın hayatı üzerine etkide bulunan olağanüstü güç-

> leri de ortaya çıkarır. Eğer kendileriyle eylemde bulunduğu güçleri tümüyle Ruh'tan yoksun olsaydı, insan içinde bulunduğu yüksek konuma ulaşamazdı. Aynı şekilde eğer her bir parçasının kendisine özgü hayatı olmasaydı, evren de sahip olduğu yüksek hayata sahip olmazdı" (IV, 4, 30).

Plotinos'u Stoacılar gibi her şeyin birbirine sıkı bağlarla bağlı, birbiriyle akraba olduğu, dolayısıyla aralarında karşılıklı etkinin mümkün olduğu sonucuna götüren şey, işte bu tüm ruhçuluğudur (panpsişizm). Bu evrensel sempati görüşünün doğal bir sonucu ise Plotinos'un çağının çoğu insanı ile aynı yönde olmak üzere astroloji, kehanet, büyü gibi paranormal veya parapsikolojik olayları kabul etmesidir. Bununla birlikte onu benzeri inançlara sahip olanlardan ayıran iki önemli farkı belirtmemizde yarar vardır: Plotinos bir yandan bu tür olayları da belli ölçüde rasyonel, düzenli bir dünya görüşü içinde açıklamaya çalışırken diğer yandan onların etkilerini sınırlı tutmaya, insan iradesi ve özgürlüğünü tehlikeye atacak bir ölçüye vardırmamaya özen göstermektedir.

Plotinos'a göre evren canlı bir organizma ve onu meydana getiren bütün varlıklar canlı kuvvetler olduğuna göre, onlar arasında karşılıklı etki mümkün olup, evrenin herhangi bir parçasında meydana gelen bir şeyin aynı yapıya sahip bir başka parçasında 'sempatik' bir etki meydana getirmesi doğaldır. Sihirbazların eylemlerinde bu etkilere dayanmaları söz konusu olduğu gibi, tanrılara yöneltilen duaların kendi büyülerini etkin kılmasının da nedeni budur. Gerçi tanrıların ruhlarının yukarı kısımları, ancak kendi kendilerini temaşa etmekle meşgul oldukları için, duyusal dünyada meydana gelen bu tür şeylerin farkında olmaz, ama onların aşağı kısımları bu duaları duyabilir ve onlara otomatik bir tepki vererek inananların isteklerini yerine getirebilir (IV, 4, 40).

Varlık ve Öz Olarak Akıl

Plotinos için Nous sadece Akıl ve Akılsal, Hayat değildir, aynı zamanda Varlık ve Öz'dür. Daha doğrusu bütün bunlar gerçekte bir ve aynı varlığa, ancak onun farklı yönleri veya işlevlerine, görüntülerine işaret ederler.

Batı felsefesinde ilk defa Aziz Anselmus –belki daha önce bir ölçüde İbni Sina– tarafından ortaya atılan ve daha sonra Descartes, Spinoza gibi büyük rasyonalist filozoflar tarafından kabul edilen ontolojik Tanrı kanıtını, Kant'ın eleştirip, dayanıksızlığını kanıtlamasından bu yana kabul edilen kesin bir ayrım vardır. Bu, varlık (being), daha doğrusu varoluş (existence) ile öz (essence) arasında yapılan ayrımdır.

En basit bir şekilde ifade edersek Kant'a göre varlık, daha doğrusu varoluş (existence), özün bir parçası, kurucu bir unsuru, bileşeni değildir. Dolayısıyla ontolojik kanıtta kendisinden hareket edilen 'en mükemmel bir varlık olarak Tanrı kavramı'nın, daha doğrusu bu kavramın ifade ettiği özün söz konusu mükemmelliğinin, kurucu bir unsuru olarak 'var olma' niteliğini de içine alması gerekmez. Örneğin 'üçgen' kavramı, bir özdür ve bu öz, 'üç kenarla çevrilmiş kapalı geometrik bir cisim' olarak mükemmel bir şekilde tamdır. Dış dünyada bu öze karşılık olan bir üçgenin olup olmaması üçgenin özünün kendisi veya tamlığı ile ilgili bir şey değildir veya dış dünyada bu öze karşılık olan bir üçgenin olmaması bu özün kendisinde herhangi bir eksiklik meydana getirmez. O halde nasıl ki üçgen özü, bir öz olarak tam olup dış dünyada bir üçgenin olmaması üçgen özünün kendisinde herhangi bir eksiklik meydana getirmiyorsa; Tanrı kavramı da bir öz olarak tamdır ve bu öz dışarda kendisine karşılık olan bir varlık olmasa da mükemmelliğinden hiçbir şey kaybetmez.

O halde varlık veya varoluş nedir? Varlık, daha doğrusu varoluş, Kant'a göre, öze ait olmayan, onun kurucu bir unsuru olmayan, böylece özü hiçbir şekilde arttırıp eksiltmesi söz konusu olmayan salt dışsal bir 'durum', aklın veya düşüncenin konusu olmayan çıplak bir 'veri'dir.

Antik Yunan'da ilk olarak kavram veya öz felsefesini ortaya atan Platon da bir anlamda Kant gibi, varlıkla öz arasında bir ayrım yapmaz; ancak onun bu ayrımı yapmaması, Kant'ınkine benzeyen bir bakış açısına sahip olmasından dolayı değil, tersine varlığı böyle bir dışsal durum, çıplak bir veri olarak kabul etmeyip bizzat özün kendisine *indirgemesi*nden ötürüdür.

Peki, Platon neden böyle bir bakış açısına sahiptir? Çünkü Platon'un metafiziğinin veya varlık felsefesinin temelinde oluş ve yokoluş içinde olan şeylerle, böyle olmayan yani ezeli-ebedi olan varlıklar arasındaki ana zıtlık bulunur. Platoncu düşüncenin en temel aksiyomlarından biri, *bir şeyin var olması için ezeli-ebedi olmasının zorunlu olduğudur*. Platon bundan hareketle oluş ve yokoluş içinde olan nesnelerin *var olmadıklarını* (being), yalnızca varlığa gelip varlıktan uzaklaştıklarını (becoming) söyler. Platon için İdealar tam da birinci özelliğe sahip olan şeylerdir ve bundan ötürü kelimenin gerçek anlamında ancak onlar vardır. Kısaca *Platon şeylerin varlıklarını onların değişmez, ezeli-ebedi özlerine indirger.* Bu özlerin, kendileri olarak var olduklarını söyler ve bir şeyin özünden ayrı olarak varlığı sorununu vaz etme ihtiyacını duymaz.

Felsefe tarihinde tam olarak özden ayrı bir şey olarak varlık sorununu ortaya koymak için Hıristiyanlığı beklemek gerekecektir. Çünkü Hıristiyan-

lık –ve daha sonra Müslümanlık– için varlık, daha doğrusu evren veya evrenin varlığı ezeli değildir. Evren, Tanrı'nın iradesi ve emriyle zaman içinde ve yoktan varlığa getirilmiş bir şeydir. Bu durumda onun, Tanrı tarafından yaratılmasından önceki bir varlığından söz edilemeyeceği açıktır; ama aynı dönemde onun özünden söz etmek pekâlâ mümkündür; hatta bu gereklidir. Çünkü evren ve onu meydana getiren şeyler, Tanrı tarafından meydana getirilmeden, kendilerine varlık verilmeden önce O'nun zihninde bir fikir, düşünce yani özler olarak var olmuş olmalıdır. Aksi takdirde Tanrı'nın yaratımının tümüyle rastlantısal olduğunu, herhangi bir düşünce, plan ve programa tabi olmadığını, Tanrı'nın ne yaptığını bilmeksizin evreni yarattığını, ona varlık verdiğini kabul etmek gerekir. Böyle bir varsayım saçma olduğuna ve Tanrı'ya yakışmadığına göre evrenin varlığa gelmeden önce bir varlığa sahip olmadığını ama bir öz olarak var olduğunu, çünkü Tanrı'nın zihninde bir fikir, proje olarak varlığa sahip olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim Yahudi Philon'un bu yönde ilerleyerek, Platon'un İdealarını Tanrı'nın aklının içeriğini teşkil eden özlere indirgemeye çalıştığını biliyoruz.

Aristoteles'in varlık anlayışında Platon'u tam olarak izlemediğini biliyoruz. Aristoteles Platon'dan farklı olarak, varlığı çok anlamlı bir kavram olarak alıp, sadece formların yani özlerin değil, maddenin de var olduğunu kabul eder. Ayrıca tözler arasında bir ayrım yaparak bir yandan özlerin yani formların varlığını kabul ederken öte yandan bu formların maddeyle birleşmesinden meydana gelen bileşik varlıkların yani bireylerin de var olduğunu savunur. Sonuç olarak Aristoteles, özler olarak niteliklerle yani formlarla ilinekler olarak nitelikler arasında bir ayrım yaparak aynı anlamda ve değerde olmamak üzere birincilerin yanında ikincilerin de var olduklarını ileri sürer.

Bununla birlikte Aristoteles'e göre de gerçek anlamda var olan yani ezeli-ebedi, değişmez bir varlığa sahip olan şeyler bireyler değil, formlardır; formlar arasında da salt Form olan Tanrı'dır. Öte yandan maddeden bağımsız Akıllar, gök kürelerinin akılları ve nihayet ne olduğu tam olarak bilinmeyen Faal Akıl da Tanrı'yla bu gerçekten ve tam olarak var olma ayrıcalığını paylaşırlar.

Aristoteles varlığın veya formların ne olduğu konusunda Platon'dan farklı düşünmekle birlikte, özden ayrı bir şey olarak varlık problemini ele almaz veya böyle bir problemi vaz etme ihtiyacını duymaz; çünkü ona göre de özler vardır ve *varlığı olmayan herhangi bir öz* mümkün değildir. Örneğin keçi-geyik gibi hayal gücümüzün ürünü olan şeyler, var değildirler, çünkü onlar bir öze sahip olmayan uydurma şeylerdir. Gerçi Aristoteles bir bilim adamı-

nın araştırma konusu olan nesneleri incelemeye başlamadan önce, onların var olup olmadıklarını kendisine sorması gerektiğini belirtir. Böylece sanki bir şeyin özüyle varlığı arasında bir ayrım yapar gibi görünür. Ama bu, onun özle varlık arasında ontolojik bir ayrım yaptığı anlamına gelmez; yalnızca bilim adamının araştırmasına girişmeden önce ele almak istediği doğanın yani özün, keçi-geyik gibi uydurma bir şey olup olmadığından emin olması gerektiği anlamına gelir. Sonuç olarak Aristoteles için de bir şeyin gerçekten öz olması yani 'düşünen hayvan olarak insan' olması demek, onun tanımı gereği, doğası gereği var olması demektir. Çünkü var olmayan, daha doğrusu varoluşa sahip olmayan bir öz, Platon için olduğu gibi Aristoteles için de kendi içinde çelişik bir şeydir.

İşte Plotinos da aynı mecrada ilerler. Ancak o Aristoteles'ten farklı olarak Tanrı hakkında herhangi bir belirleme getirilmesine karşı çıktığı için O'nun Form, Öz veya Varlık olduğunun ifade edilmesine izin vermez. Bunun sonucu olarak Plotinos'ta bütün bunlar Bir veya Tanrı değil, ancak Akıl safhasında ortaya çıkabilecek şeyler, ancak Akıl için kullanılabilecek sıfatlar veya yüklemlerdir. Başka deyişle Plotinos'ta Bir'in veya Tanrı'nın değil ancak Akıl'ın 'var' olduğu, 'öz' olduğu veya bir öze sahip olduğu söylenebilir.

Plotinos'un Akıl, Öz ve Varlık arasındaki bu özdeşliği *Enneadlar*'ın çeşitli yerlerinde son derece açık olarak ifade edilir:

> "Böylece şeylerin ne şekilde olduklarını düşünmemiz gerektiğini, Varlık'ı aşan bir ilkenin, Bir'in var olduğunu, ... O'nun hemen arkasından *aynı zamanda Varlık ve Akıl (Nous) olan* bir ilkenin geldiğini, üçüncü sırada ise Ruh'un doğasının bulunduğunu göstermiş olduk" (V, 1, 10).
>
> "Böylece *Akıl* ve *akılsal* tek bir şeydir ve bu şey, *gerçek* veya *ilk gerçektir*; o aynı zamanda *gerçek varlıklara sahip olan ilk Akıl'dır* veya daha doğrusu *gerçek varlıklarla aynı şeydir*" (V, 3, 5).
>
> "Bir'den çıkan ilk şey olan *Varlık...Form'dur*...özel bir form değil, her şeyin formudur... O halde Bir'in Form'a sahip olmaması zorunludur ve O [Bir], formu olmadığı için de Varlık değildir; çünkü *Varlık'ın belli bir tanımı olması, dolayısıyla sınırlanmış olması gerekir*. Fakat Bir'in bir tanımı ve sınırı olduğu düşünülemez... Eğer her şey, meydana gelmiş olan şeyler grubuna aitse, onlardan hangisi En Yüksek Şey olarak düşünülebilir. Onlar arasında yer almadığı için Bir, ancak onlara aşkın olabilir. Ama öbürleri [Akıl ve Akıl'ın içinde bulunan şeyler] Varlık'tır, Varlıklar'dır" (V, 5, 6).
>
> "Böylece eğer düşünme, Akıl'ın kendini düşünmesi ise bu kendisi, Form'dur ve Form, İdea'dır. O halde kendisi nedir? Hem Akıl, hem akılsal Öz yani Akıl'dan ayırdedilemez olan İdea... Tüm Akıl, İdeaların toplamıdır ve İdealardan her biri özel bir form altında tüm Akıl'dır" (V, 9, 8).

> "Nasıl ki akılsal doğayı temaşa etmek isteyen biri bütün duyusal tasarımları bir yana bırakır ve böylece duyusala aşkın olan şeyi görebilirse, aynı şekilde akılsal olanın üzerinde yer alan şeyi temaşa etmek isteyen biri de akılsal olanı, aklın öğrettiği her şeyi bir yana bırakarak Aşkın olan'ın var olduğunu anlayacaktır, ama onu asla tanımlamaya çalışmayacaktır. Çünkü onun (Aşkın varlığın, Bir'in) tanımı, ancak bizzat 'tanımlanamaz olan' olduğu olabilir yani bir şey olmayan, belli bir şey değildir" (V, 5, 6).

Son üç pasaj, Plotinos'un Varlık ve Öz'ü neden dolayı Bir'e yüklenmesi doğru olmayan nitelikler olarak gördüğünü açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Görüldüğü gibi Plotinos, esas itibariyle Platoncu olan ve belli bir ölçüde Aristoteles tarafından da benimsenen bir tezi izleyerek belli bir şey olmayan hiçbir şeyin, bir şey olmadığını yani var olmadığını düşünmektedir. Platon'a göre Varlık'ın İdea olmasının nedeni tam da bu özelliği yani İdea'nın bir sınırı olması, dolayısıyla tanımlanabilir bir şey olmasıdır. Tersinden söylersek; Platon için maddenin bir şey, bir varlık olmamasının nedeni budur yani onun sınırsız, belirsiz, belirlenemeyen bir şey olmasıdır.

Bu görüşün Aristoteles tarafından da bir ölçüde benimsenen bir görüş olduğunu söyledik. Çünkü Aristoteles, daha önceden üzerinde geniş olarak durduğumuz gibi, Varlık'ı Platon'un tersine tek anlamlı bir kavram olarak ele almaz. Platon gibi yalnızca İdea'nın değil, maddenin de var olduğunu, çünkü Varlık'tan belli bir pay aldığını kabul eder. Bununla birlikte Aristoteles, sözünü ettiği ve belli bir varlığa sahip olduğunu kabul ettiği maddenin hiçbir zaman *salt madde* veya *hiçbir belirleme almamış madde, ilk madde* (prima materia) *olmadığını* belirtmeye dikkat eder.

Sonuç olarak Plotinos için Akıl, Varlık ve Öz, Kendisi bütün bunların üzerinde olan Bir'in taşması sonucu ortaya çıkan ikinci hipostazın birbirlerini içeren veya birbirlerini gerektiren ana görüntüleri olarak ele alınmalıdırlar. Öz, Varlık'tan başka bir şey olmadığı gibi onların her ikisi de Akıl'dan başka bir şey değildirler. Plotinos Öz, Varlık ve Akıl arasında herhangi bir öncelik-sonralık ilişkisi kurulmasına izin vermez.

> "Eğer Akıl, Varlık'tan önce gelen bir şey olarak göz önüne alınsaydı, ifadesi olan akılsal fiilin varlıkları meydana getirdiği kabul edilmesi gereken bir ilke olurdu. Ancak Varlık'ı, bilen şeyden önce gelen bir şey olarak düşünmek zorunda olduğumuzdan, Varlıklar'ın, bilen ilkenin, Akıl'ın kendisi olduğunu, onun fiili olan bilmenin de Varlıklar'a özleri gereği ait olduğunu düşünmek zorundayız, nasıl ki ateşin ta baştan itibaren yakma fiiline sahip olduğunu düşünmek zorundaysak... O halde Varlık'la Akıl tek bir doğaya

> sahiptir: Varlıklar, Varlıkların fiilleri, Akıl, bütün bunlar aslında tek bir şeydir. Bu anlamda düşünceler, İdea, Form ve Fiil de tek bir şeydir. Onları birbirinden ayıran, birini diğerinin önüne koyan bizim düşünme alışkanlığımızdır. Birbirinden ayrılmaz bir durumda bulunan bu şeyleri Akıl, Varlık, Varlıklar olarak ayıran biziz" (V, 9, 8).

Ancak bu, Plotinos'un en azından varlığa geliş tarzları veya mekanizmaları bakımından bu üç şey arasında belli bir ayrım yapmasına engel olmaz. Plotinos bir yerde Varlık ve Akıl'ın aynı şey oldukları halde Nous'un Tanrı karşısındaki iki farklı duruşunun sonuçları olmalarından dolayı birbirlerinden farklı şeyler olarak adlandırılmalarının mümkün olduğunu söyler. Bu açıklamaya göre, Varlık'ın, bir aynı şeyin, Bir'in bolluğundan ötürü taşması ve böylece ortaya ikinci bir şeyin çıkmasına verebileceğimiz bir ad olmasına karşılık Akıl aynı şeyin Bir'e yönelmesi, onu temaşa etmesi bakımından adlandırılmasından ibarettir:

> "Bir, her şeydir ve onların hiçbiri değildir. Her şeyin kaynağı, her şey değildir; ama aşkın bir anlamda her şeydir ... Daha doğru bir şekilde söylemek gerekirse her şey henüz onda değildir, ama olacaktır.
>
> Fakat içinde hiçbir çeşitliliğin olmadığı, hatta ikiliğin bile olmadığı saf bir Bir'den bir evren nasıl meydana gelebilir?
>
> Bir'den her şey bundan yani içinde hiçbir şeyin olmamasından ötürü çıkar. Çünkü Varlık'ı meydana getirebilmek için kaynağın Varlık olmaması, Varlık'ı meydana getiren şey olması gerekir... Hiçbir şeyi aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı, hiçbir şeyden yoksun olmadığı için Bir mükemmeldir. Üstelik benzetmemizde söylediğimiz gibi taşar. Onun bolluğu yeni bir şeyi meydana getirir. Bu meydana gelen şey, kendisini meydana getiren şeye döner, onunla dolar, onu temaşa eder ve bunun sonucunda Akıl (Nous) ortaya çıkar.
>
> O halde Nous'un Bir'in karşısındaki bu durumu [yani Bir'in yanında yeni bir şeyin var olması olgusu] Varlık'ı meydana getirir. Bir'e karşı bu yönelmesi, temaşası ise Akıl'ı meydana getirir: Kendisini temaşa etmek amacıyla Bir'in karşısında durduğu için de Nous, aynı zamanda hem Akıl, hem de Varlık'tır" (V, 2, 1).

Plotinos'un bu düşüncesini biraz daha açmak suretiyle şu şekilde ifade etmek daha doğru olacaktır: Bir'den türemiş olan Nous, O'na doğru bir yönelme ve O'nun temaşası olması bakımından Akıl'dır; bu temaşanın ürünü, sonucu olması bakımından Varlık'tır. Böylece Varlık'ı, sözü edilen temaşa fiilinin kendisi değil de onun konusu olan şey olarak tanımlamak doğru olacaktır.

Plotinos Nous'taki birlik-çokluk konusunda yorum yaparken de benzeri bir görüş ileri sürer. Buna göre Bir, her şeyin *imkânıdır* ve O'nda bu imkânlar birbirlerinden ayrılmamış, farklılaşmamış bir tarzda bulunur. Buna karşılık Nous, bu *imkânların gerçekler olarak ortaya çıkması veya gerçekleşmesidir*; daha doğrusu onların gerçekleşmelerinin ilk ve önemli adımı, aşamasıdır:

> "Böylece ...tanrısal olan, değişmez varlığında kalır, ama onun mükemmelliğinden ve doğasında bulunan Fiil'den ikinci veya türemiş ikinci bir Fiil çıkar. Bu Fiil, bu büyük gücün, en büyük gücün eseri olarak gerçek Varlık'a sahip olur... Aşkın varlık her şeyin imkânı idi. Bu ikinci varlık [Nous] ise her şeyin gerçekleşmesi olur" (V, 4, 2).

BİR

Peki, Plotinos niçin sadece Nous'la yetinmeyip, onun üzerinde Bir ve İyi olduğu dışında hiçbir şey söylememize, hatta bunları bile belli bir anlamda veya sınırlamayla ifade etmemize izin veren bir ilkenin varlığını kabul etmek ihtiyacını duymaktadır?

Nous, Varlık ve Öz'ün, Doğruluk, İyilik ve Güzellik'in özdeşliği olarak evreni açıklamakta niçin yeterli değildir? Varlık'ın ve Öz'ün, Doğruluk, İyilik ve Güzellik'in üzerinde, onları aşan bir varlığa niçin ihtiyacımız vardır? Ayrıca Nous'un İyilik'i ile Bir'in İyilik'i arasında ne fark vardır? Şimdi bu sorular çerçevesinde Plotinos'un Bir kuramını açıklamaya çalışalım.

Bir'in İki Temel Özelliği: Birlik ve İyilik

Önce Plotinos'un varlığın temel ilkesi, en son kaynağı olan şey hakkında kullanmamıza izin verdiği iki ana sıfattan, O'nun Bir ve İyi olması özelliklerinden başlayalım.

Söz konusu ilke neden dolayı Bir'dir ve İyi'dir?

Plotinos'un bu konudaki düşüncelerini en iyi bir biçimde ortaya koyan bilgileri VI. *Ennead*'ın en son kitabından almaktayız. Bu kitap, anlamlı bir şekilde "İyi veya Bir Üzerine' adını taşımaktadır ve kitapta Plotinos önce O'nun birliği ile ilgili tezini ortaya atmaktadır.

Plotinos'un bu konudaki ana tezi, daha önce de işaret ettiğimiz gibi varlıkların ancak sahip oldukları birlik sayesinde ve birlik ölçüsünde var olduklar tezidir. Başka bir ifadeyle Plotinos'a göre bir şey ne kadar birse, birliğe sahipse o kadar vardır. Çünkü varlığı meydana getiren ancak birliktir. Bu tez görüldüğü gibi Parmenides'in varlıkla birlik arasında özdeşlik kurduğu te-

zinin bir devamıdır; ancak o Plotinos tarafından Parmenides'te karşılaşmadığımız bir yoğunluk ve derinlikte ele alınmaktadır.

Plotinos, varlığı meydana getiren şeyin birlik olduğu ana tezini açıklamak için duyusal varlıklardan hareket eder. Bir ev veya gemi veya koro, birliği olan bir şeydir. Nitekim onlar birlikleri olmadığı veya birliklerini kaybettikleri zaman da ortadan kalkarlar. Sürekli büyüklükler bile onları birleştiren, böylece bir yapan birliklerinden ötürü vardırlar.

Plotinos'a göre bitkiler ve hayvanlarda bu durum daha açıktır. Çünkü onların maddeleri, ancak sahip oldukları formları sayesinde vardır. Birliklerini sağlayan bu formu kaybettiklerinde onlar parçalara bölünür ve dağılıp giderler. Peki bedenin sağlığı nedir? Onun koordine olmuş birliği. Nitekim bedenin birliği ortadan kalktığında onun sağlığının da ortadan kalktığı görülür.

Plotinos daha sonra duyusal varlıklardan Ruh'a geçer. Ruh, bedenin birlik ilkesidir. Beden ise kendisine birliğini veren Ruh sayesinde vardır. Ancak Ruh'un kendisi de verdiği bu birliğe kendisinden dolayı değil, bir başka şeyden, Form'dan veya İdea'dan dolayı sahiptir. Başka deyişle Ruh'ta iki şeyi birbirinden ayırabiliriz: Ruh'un kendisini ve sahip olduğu birliği. Öte yandan Ruh'un kendisi Plotinos için tam bir birlik değildir. Evet, onun beden veya cisim gibi parçaları yoktur, ama en azından akıl yürütme, arzu, algı gibi çeşitli ve farklı güçleri, yetileri vardır. O halde Ruh, birlik merdiveninde yalnızca bir halkadır: Kendisinden aşağıda bulunan şeye birlik veren, ancak sahip olduğu birliğini de kendisinden başka, kendisinden daha yukarıda bulunan bir şeyden alan bir halka.

Böylece birlik, daha yüksek birlik, Akıl'da bulunur ve bizim Akıl'da varlık ve birliğin bir ve aynı şey olduğunu düşünmemiz mümkündür. Gerçekten de eğer birliğe, dolayısıyla varlığa en fazla sahip olan veya birliğe özdeş kılınması mümkün olan bir şey varsa o, ancak Akıl olabilir. Böylece eğer Akıl gerçek varlıksa, gerçek varlık da Öz ise, Bir'in, Öz olması gerekir. Ancak Plotinos bu sonucu kabul etmez, çünkü Öz de hâlâ bir çokluktur; örneğin bir öz olan insan, 'akıllı canlı varlık'tır, yani insanın kavramında veya özünde hâlâ bir çokluk mevcuttur; oysa bizim aradığımız *bir olan*dır yani özün parçalarını birbirleriyle birleştirerek onun birliğini meydana getirecek olan şeydir.

Ayrıca Akıl, başka bakımlardan da bir çokluktur: O, ilkin bir İdealar veya Formlar çokluğudur. Sonra Evrensel Akıl ve bireysel akıllar çokluğudur. Ayrıca bilen ve bilinen çokluğudur; çünkü o hem düşünendir, hem düşüncenin konusu olan şeydir. Bundan başka o, hem kendini düşünür, hem de ken-

disinden taştığı ilkesini, kaynağını... Nihayet o Hayat ve Akıl olmak bakımından da bir çokluktur:

> "Özetle söylemek gerekirse, birlik, varlıkların bütünü olamaz; çünkü bu durumda ortadan kalkar. Akıl olamaz; çünkü bu durumda o Akıl olan bütün olur. Varlık olamaz; çünkü Varlık, şeylerin bütünüdür" (VI, 9, 1).

O halde birliğin ilkesi olan şeyin Akıl'ın da üzerinde olan bir şey olması veya Akıl'ın da üzerinde yer alan bir şeyin var olması gereklidir. Bu şeyin ne olduğunu söylemek veya onun üzerinde konuşmak zor, hatta imkânsızdır. Ancak böyle bir şeyin olması zorunludur.

> "O halde Birlik, Akıl değildir, ondan daha yukarıda olan bir şeydir. Akıl bir varlıktır, ama ilk olan varlık değildir; ayrıca o (Bir) bir varlık olamaz, çünkü bir varlık, gerçekliğin formu diyebileceğimiz şeye sahiptir; oysa Birlik (veya Bir) akılsal bir formu bile olmayandır. Böylece her şeyi meydana getiren, bu şeylerden hiçbiri değildir. O ne nicelik, ne nitelik, ne akıl, ne ruhtur; o, ne hareketlidir, ne hareketsiz; ne zamandadır, ne uzayda.. O, kendisiyle tanımlanandır, form bakımından biriciktir veya formun varlığından önce var olduğu için de formu olmayandır" (VI, 9, 3).

Böylece Plotinos varlıkla birlik arasında kurduğu özdeşlikten kalkarak her varlığa varlığını verecek olan şeyin onun birliği olması gerektiğine geçer ve bu birliği tözleştirerek Bir veya Bir olan diye ortaya koyar.

Ancak Plotinos, bu şey hakkında onun sadece bir olduğunu söylemekle yetinmez ve her zaman bununla eş anlamlı bir terim olarak, onun aynı zamanda İyi olduğunu da belirtir. Peki onun bu ikinci ana niteliğini, iyiliğini nasıl açıklar veya onun neden aynı zamanda İyi olan olduğunu söyler?

Plotinos'un, Bir'i hangi nedenle aynı zamanda İyi olan olarak adlandırdığını anlamak için iki şeye bakmamız gerekir: Yunan felsefesinde İyi'nin hangi anlamlara geldiğine ve Platon'un İdealar âleminin en tepesinde yer alan İyi İdeası kuramına.

Önce birinci noktayı ele alalım. İnge'nin haklı olarak işaret ettiği gibi, Yunan filozoflarında Plotinos'a gelinceye kadar İyi, birbirlerinden ayrılamaz olmakla birlikte gene de birbirlerinden farklı olan üç anlamda kullanılmıştır. Bu anlamlarının birincisi bakımından İyi, her türlü arzunun, eylemin konusu olan şeydir. İkinci anlamında İyi, bilginin koşulu olan, dünyayı akıl tarafından anlaşılabilir kılan şeydir. Üçüncü ve son bir anlamında ise o, dünyayı yaratan ve ayakta tutan nedendir (II, 124).

Aristoteles ahlâk felsefesinde İyi'yi bütün eylemlerimizde peşinden koştuğumuz, elde etmeye çalıştığımız şey olarak tanımladığında onu birinci anlamda kullanır. Aristoteles'e göre mutluluk en yüksek iyidir, çünkü bütün eylemlerimizin gayesi, bütün davranışlarımızda peşinden koştuğumuz, elde etmek istediğimiz şey, odur. İyi'nin bu anlamının, geleneksel olarak 'ahlâki' olarak düşündüğümüz şeyle pek fazla bir ilgisinin olmadığı açıktır. Hıristiyanlıktan, özellikte Kant'tan bu yana ahlâki bir eylem dediğimizde ondan zorunlu olarak kendinde değerli, ödeve uygun bir şeyi anlamaktayız. Oysa gerek genel olarak Yunan düşüncesinde, gerekse özel olarak Aristoteles'te İyi, yalnızca en çok istediğimiz, mutlu olmak için kendisine en fazla ihtiyaç duyduğumuz şeyi ifade eder. Böylece hem Sokrates hem de Aristoteles'te ahlâk felsefesinin temel kavramı İyi'dir; ama bu iyi, erdemden başka bir şeyi ifade etmez; erdemin kendisinin ise kendinden değerli veya ödeve uygun olan anlamında zorunlu olarak ahlâki bir içerik taşıması gerekmez. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi Sokrates ve Aristoteles'e göre her varlığın erdemi, yalnızca onun doğasını meydana getiren şeydir. Bu anlamda insanın erdeminin düşünmek olduğunu söylediğimiz gibi bir atın erdeminin koşmak, gözün erdeminin görmek olduğunu söylememizde hiçbir sakınca yoktur. Böylece bu kullanımında İyi, kelimenin etimolojik anlamının (virtue) da işaret ettiği gibi insanın kendisine sahip olması sayesinde doğasına uygun davranacağı ve böylece mutlu olacağı *güçten* başka bir şey değildir.

Platon, İdealar dünyasının, Tanrı'nın ve İyi İdeasının 'iyi' olduklarını söylediğinde ise bundan farklı olarak yukarıdaki ikinci ve üçüncü anlamlarında iyiden söz eder veya onu bu ikinci ve üçüncü anlamlarında kullanır. Çünkü, Platon'da İdealar dünyası ve Tanrı, hem bilginin koşulu olan, dünyayı akıl tarafından anlaşılabilir kılan, hem de dünyanın varlığının, yaratılıp, ayakta tutulmasının nedeni olan şeylerdir. Stoacılar da Tanrı'nın veya onun akıllı ilkesinin, Logos'un iyi olduğunu söylerken İyi'yi bu anlamda kullanarak, Platon'u izlerler.

Plotinos Bir'in İyi olduğunu söylerken zaman zaman sanki ikinci ve üçüncü anlamlarda iyinin de varlığını göz önüne alıyor, dolayısıyla Bir'in bu anlamlarda da iyi olduğuna dikkat çekiyor gibi görünmekle birlikte esas olarak birinci anlamda iyiyi kastetmektedir. Bu anlamda İyi, Plotinos için 'mükemmel olan'dır, 'kendi kendisine yeten'dir; başka şeylerin gerek varlıklarında, gerek birliklerinde, gerek özlerinde veya akılsallıklarında kendisine muhtaç olmalarına karşılık *kendisi başka hiçbir şeye ihtiyaç göstermeyendir*. Bu anlamda Plotinos için Tanrı evrenin iyisidir, evrenin Kendisine muhtaç ol-

ması, Kendisini arzu etmesi, Kendisiyle mutlu olması anlamında evrenin iyisidir.

Plotinos, Bir'in İyi olması ile ilgili bu görüşü sık sık karşımıza çıkar. Bu görüşün açık bir biçimde dile getirildiği eser, VI. *Ennead*'ın son kitabıdır. Burada o, Akıl'ın üzerinde yer alması gereken ilkenin Bir olduğunu söyledikten sonra bu Bir'in ne anlamda İyi olarak adlandırılabileceği konusunu ele alır ve onunla ilgili olarak şunları söyler: Bir'in doğası, gerek bizzat Kendisiyle gerekse diğer şeylerle ilgili olarak hiçbir eksikliğe, ihtiyaca sahip olmamasıdır. Bir, ne varlığında, ne mutluluğunda ve ne de varlığının korunmasında başka bir şeye yönelme ihtiyacındadır. Çünkü her şeyin nedeni olan şey, ne kendi dışındaki bir iyiye muhtaçtır, ne de böyle bir iyiyi bilir. Böylece onun varlığının iyiliği bir başka şeyden ileri gelmez. O, İyi olan'dır. Geri kalan bütün varlıkların çabası, yönelimi O'na doğrudur, ama o hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için hiçbir şeye doğru gitmez:

> "Bir başka şeye ihtiyacı olduğu söylenen her şey, bir iyiye muhtaçtır... ama Bir için (kendisinden başka) bir iyi var olamaz... O halde bu ilke (Bir), kaynağı olduğu iyiyle aynı şey değildir; o, biricik olan kendi varlık tarzında iyidir, iyi olan her şeyin üzerinde olan İyi'dir" (VI, 9, 6).

Plotinos'un İyi hakkındaki bu görüşü, Platon'un İdealar kuramında İyi İdeasının sahip olduğu yer ve işlev tarafından da desteklenir. Platon, daha önce üzerinde geniş olarak durduğumuz gibi varlık felsefesinde, duyusal dünyadaki varlıkların ilkesi olarak akılsal dünyayı yani İdeaları kabul etmişti. Ne var ki, İdealar dünyası içinde en yukarıda bulunan İyi İdeası ile geri kalan İdealar arasında da bir ayrım yapmıştı. Duyusal nesnelerin varlık ve gerçekliklerini İdealarından almaları gibi, İdeaların kendileri de varlık ve gerçekliklerini İyi İdeasından almaktaydılar. Platon'un *Devlet*'te İyi İdeasını Güneş'e benzettiğini görmüştük. Ona göre nasıl ki duyusal dünyada Güneş, gören göze görme, görünen şeylere görülme imkânını sağlamakla birlikte, kendisi görülemeyen, parlaklığından ötürü kendisine bakılamayan bir şey idiyse, aynı şekilde akılsal dünyada İyi İdeası İdealara akılsallıklarını yani varlık veya gerçekliklerini sağlayan şey olmakla birlikte özü bakımından akılla kavranabilen bir şey değildi. O bu anlamda hatta bir varlık veya gerçeklik bile değildi; varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydi (*Devlet*, 508-509).

Bu tez Platon'un bilgi kuramıyla da uyuşmaktaydı. Çünkü Platon İdealar kuramını, oluş ve yokoluş dünyasını açıklamak için ortaya atmıştı. Böy-

lece İdealar kuramı Platon için son tahlilde büyük bir varsayımdı. Ancak bu varsayım daha büyük bir varsayım olarak İyi'yi, İyi'nin varlığını gerektirmekteydi. Çünkü İyi'nin var olması veya Varlık'ın iyi olması İdealar varsayımını bir varsayım olmaktan çıkaracak tek kabul, tek çözümdü. Platon böylece bir ölçü olan aklın üzerine, onun kaynağı veya ilkesi olacak, ancak kendisi ölçülemeyecek, ölçüye gelmeyen bir şeyi koymuştu. Plotinos Platon'un İyi İdeası hakkındaki bu görüşünü de benimseyerek, Bir'i her türlü varlığın, özün ve akılsallığın kaynağı görmekle birlikte kendisi varlığın, özün ve aklın ötesinde, üstünde olan ve olması gereken kayıtsız şartsız ve mutlak olan olarak ele almaktadır.

Bir ve İyi, Bir Aynı Doğaya İşaret Ederler

Plotinos gerek Bir, gerekse İyi terimlerinin, sözünü ettiği aşkın varlık, en yüce şey hakkında son derece dikkatli ve sınırlı bir anlamda kullanılması gerektiğini vurgular. Ona göre bu terimler Bir veya Tanrı hakkında alışılagelen yüklemler olarak kullanılamaz:

> "Bir'den, İyi'den söz ettiğimizde bir aynı doğadan söz ettiğimizi bilmemiz gerekir. Onların aynı olduğunu tasdik ederken bilinemez bir hipostazın yüklemleri olmadıklarını, sadece bizim bulduğumuz en iyi terimlerle ona işaret etme tarzlarımız olduklarını bilmek zorundayız" (II, 9,1).
>
> "'O (Bir) vardır' demek bile tam olarak doğru değildir, çünkü en yüksek varlığın varlığa ihtiyacı yoktur. Aynı şekilde 'O iyidir' demek de doğru değildir, çünkü bu söz de varlığa işaret etmektedir. Buradaki 'vardır' sözcüğü bir şeye yüklenen başka bir şey olarak alınmamalıdır. O sadece özdeşliğe ('o' ile 'var'ın özdeşliğine) işaret eder. Bir hakkında kullanılan 'iyi' sözcüğü de O'nun iyiliğe sahip olduğunu tasdik eden bir yüklem değildir; bir özdeşliktir" (VI, 7, 38).

Negatif Teoloji veya Tanrı'nın Olumsuz Sıfatlarla Tanımlanması

Sözü edilen en yüksek varlık, ilke, kaynak hakkında sadece birlik ve iyilik sıfatlarını kabul eden, ancak bunların da onun birer yüklemi olarak değil de kendisini ifade eden özdeşlik söylemi olarak alınması gerektiğini savunan Plotinos, bu iki sıfat dışında başka bir şeyin ona yüklenmesine kesinlikle izin vermez ve konuyla ilgili olarak açık bir biçimde şunu söyler: Biz insani varlık olarak Bir'in ne olduğunu değil, ancak *ne olmadığını* bilebiliriz. Dolayısıyla O'nun ne olduğunu değil, ancak ne olmadığını söyleyebiliriz. Böylece Plotinos felsefe tarihinde, Tanrı'yı 'olumsuz' sıfatlarla niteleme, 'negatif teoloji' diye adlandırılan geleneğin başlangıcında bulunur:

"O halde Bir, gerçekte her türlü ifadenin (statement) ötesindedir. Her önerme bir şey hakkındadır; diğer şeyler arasında bir şey olmadığı, hiçbir adla kendisini adlandırmamız mümkün olmadığı için Bir hakkında getirebileceğimiz tek betimleme, onun 'her şeyi aşan, en yüksek aklın bile üzerinde olan şey' olduğudur. Bir'e kendi zayıf tarzımızla ancak işaret edebiliriz" (V, 3, 13).

Plotinos bu görüşünü başka yerlerde de dile getirir: bu yerlerden birinde aynen şunları söyler:

"Nasıl ki akılsal varlığı görmek isteyen biri bütün duyu verilerini bir yana bırakır ve böylece duyuları aşan şeyi görebilirse, akılsal olana aşkın olanı görmek isteyen biri de ancak akla ait olan, akıl tarafından kendisine verilen her şeyi bir tarafa iterek Aşkın (transcendent) olan'ın var olduğuna ulaşabilir, ama o, hiçbir zaman bu varlığı tanımlamaya çalışmayacaktır.

Çünkü onun tanımı ancak 'tanımlanamaz olan' olabilir. Bir şey olmayan, belli bir şey değildir. Bir'i ifade etmekte çok büyük bir güçlük karşısında bulunmaktayız; çünkü onunla ilgili olarak 'konuşulamaz olan'dan konuşmaktayız. Sadece kendi kullanımımız için elimizden geldiği kadar kendisine işaret etmek üzere ona bir ad vermekteyiz ve bu ad yani Bir, aslında çokluğun inkâr edilmesinden daha fazla bir şeyi kapsamamaktadır. Aynı zorlukla karşılaşmış olan Pythagorasçılar da onu, çokluğa sahip olmadığına işaret etmek üzere A-pollon (çok olmayan) diye adlandırmışlardır.

Bir'i pozitif olarak düşünmemiz gerekseydi, susmamız daha doğru olurdu. 'Bir' sözcüğü, aslında hakkında herhangi bir önermede bulunmayı reddederek O'nun mutlak basitliğini tasdik etmekten fazla bir anlama gelmez. Bu sözcük, elimizde bulunan en iyi şey olmakla birlikte O'nun işaret edilen doğasını ifade etmekte yetersizdir. Çünkü O, herhangi bir sesle iletilemeyecek, herhangi bir duyma ile bilinemeyecek, ancak görme ile görülecek bir şeydir. Eğer bu, görmede bir formu görmeyi ümit etmekse bunu bile başaramaz" (V, 5, 6).

Yine bir başka yerde Plotinos aynı konuya, bu kez söz konusu olumsuzlama hakkında biraz daha bilgi vererek temas eder:

"Eğer kendisine varlık, akıl veya iyilik gibi herhangi bir şey yüklersek, Mutlak İyi olarak O'nun varlığını ortadan kaldırmış oluruz. Mümkün olan tek yol, O'nun hakkında her şeyi olumsuzlamak (negation), hiçbir şeyi tasdik etmemektir. O'nun hiçbir niteliğe, hiçbir öze sahip olmadığını söylemektir. O'nunla ilgili olarak sadece 'var olduğu'nu söyleyebiliriz, ama bununla kastettiğimiz de O'nun sadece var-olmayan olmadığıdır" (V, 5, 13).

Bir Hakkında Konuşmak Mümkün müdür?

Ancak bu O'nun hakkında her türlü konuşmanın imkânını ortadan kaldırmaz mı veya bu durumda O'nun hakkında söyleyeceğimiz şeylerin herhangi bir değeri olabilir mi?

> "Ancak bu durumda O'ndan nasıl söz edebiliriz? Şüphesiz O'nunla ilişkimiz var; ancak O'nunla ilgili ne bilgimiz var, ne de kavrayışımız (intellection)... O'nu bilgi yoluyla kavramadığımız bir gerçektir; ama bu O'ndan tamamen yoksun olduğumuz anlamına da gelmez. Kendisini ifade edebilecek bir tarzda O'na sahip değiliz, ama yine de O'ndan söz edebiliriz: O'nun ne olduğu hakkında tümüyle sessiz kalarak ne olmadığını söyleyebiliriz" (V, 3, 14).

Öte yandan Plotinos'un Bir'e ancak olumsuz niteliklerle yaklaşılabileceği yargısı, O'na bu niteliklerin zıddı olan niteliklerin yüklenmesinin mümkün olduğu anlamına gelmez. Örneğin Tanrı'dan hareketi olumsuzlamamız ve O'nun hareketli olmadığını söylememiz, O'na hareketsizlik sıfatını yükleyebileceğimiz anlamına gelmez. Plotinos'un olumsuzlamadan kastettiği şey, Bir'in veya Tanrı'nın hareket-sükûnet zıtlığının kendisi için geçerli olmadığı, olamayacağı bir düzlemde bulunması demektir. Aynı şekilde O'nunla ilgili olarak akıl, bilgi, varlık gibi nitelikleri onaylamamamız, O'nun akılsız, bilgisiz, var olmayan bir şey olduğunu söylemek anlamına gelemez. Görüldüğü gibi Tanrı'nın var olduğunu söyleyememek, O'nun var olmadığını söylemek değildir, var olma ya da olmamanın hakkında geçerli olmadığı bir özellikte olduğunu söylemektir.

Bir hakkında bütün bu olumlu nitelikleri onaylayamayız; ama bütün bunlar O'nun bunların kaynağı olmadığı anlamına gelmez. Plotinos bununla ilgili olarak bir şeyin kaynağı olmakla, o şey olmayı birbirinden özenle ayırır: Bir, varlığın kaynağıdır; çünkü varlık verendir, ama O'nun kendisi varlık değildir veya geri kalan şeylerin var olmaları anlamında var değildir. Buna benzer şekilde Bir, Akıl'ın da kaynağı, nedenidir, ama O'nun kendisi akıllı olmadığı gibi akılsal, akılla kavranabilir değildir. Hiç şüphesiz güzel şeyleri güzel şey yapan güzellik, ideal, tinsel güzellik Bir'in eseridir; çünkü O'ndan çıkar, ama Bir'in kendisine herhangi bir güzellik izafe edemez ve O'nun güzel olduğunu da söyleyemeyiz. Hatta Platon eğer İyi'den evrende var olan şeylerden biri olarak söz ediyorsak, O'na bu anlamda İyi bile diyemeyeceğimiz konusunda bizi uyarır (V, 3, 11). Aynı bağlamda olmak üzere eğer İyi'den Bir'in veya Tanrı'nın kendi özelliği olan, kendisinin sahip olduğu bir nitelik, özellik

olarak söz ediyorsak, Plotinos'a göre, Bir bu anlamda iyi değildir: çünkü O, arzu edilendir. Dolayısıyla O, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, ancak kendisini arzu eden için iyi olan şeydir; arzu edenin iyiliğidir, arzu eden için iyiliktir. Plotinos'a göre, kendisinin hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için Tanrı, kendi kendisi için iyi bile değildir (VI, 7, 24).

Bu görüşle, bir başka yerde, ancak daha genelleştirilmiş bir biçim altında, bir kez daha karşılaşırız:

> "O [Tanrı], kendisi için hiçbir şey değildir; hiçbir şeyi kabul etmediği, hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için kendisi için bir iyi bile değildir. O, başkaları için iyidir, çünkü başkalarının ona ihtiyacı vardır. Buna karşılık kendisinin hiçbir eksiği yoktur. Böylece İyinin iyilik ihtiyacı içinde olduğunu düşünmek saçmadır" (VI, 7, 41).

Bununla birlikte Plotinos, bazı başka yerlerde Bir'in veya Tanrı'nın aynı zamanda başkasına varlık vermek bakımından iyi olduğunun söylenebileceğini kabul eder. Daha doğrusu iyinin bu iki görüntüsü veya işlevi arasında büyük bir çelişki görmez; Tanrı hiçbir şeye ihtiyacı olmaması bakımından iyidir, ama bilindiği gibi bu onun mükemmel olması anlamına gelir. Mükemmel olan bir şey ise mükemmel olduğu için taşar ve başka bir şeyi meydana getirir. Böylece evren O'nun mükemmelliğinin sonucu olarak ortaya çıkar ve bu anlamda onun varlığını Tanrı'nın iyiliğine borçlu olduğunu söylemekte yanlış bir şey yoktur:

> "O; İyi'dir, çünkü bir güç olduğundan hayat ve akıl gibi akıllı ve akılsal hayatın nedenidir. Çünkü bütün bunlar O'ndan özün ve varlığın kaynağından çıkar gibi çıkarlar" (V, 5, 10).

Bir'le Madde Arasındaki Benzerlikler

Plotinos kendine göre böyle tanımladığı Bir'in madde ile gösterdiği benzerliğin farkındadır ve bu benzerliğe dikkatimizi çeker: Madde de hakkında konuşulamayan, ne olduğu söylenemeyen şeydir. Böylece varlığın iki ucu, mükemmel olan ve bu anlamda var olan Bir'le onun en zayıf görüntüsü, yokluğa kavuşmadan önceki son parıltısı olan madde, bir çember üzerinde birbirinden en uzakta bulunan iki noktanın birbirine en yakın olmaları gibi birbirleriyle birleşir gibi görünürler. Ancak bu biçimsel benzerlik bizi yanıltmamalıdır.

Çünkü Plotinos'ta madde, madde olarak hiçbir forma sahip olmadığı, olamadığı için belirsizdir; buna karşılık Bir, her türlü forma sahip olduğu, var

olan her şeyin imkânı olarak onların hepsinin formlarının nedeni olduğu için belirsizdir; daha açık bir ifadeyle O, her türlü belirsizlik ve belirlemenin üzerinde yer alması anlamında belirsizdir.

Plotinos'ta maddenin belirsizliği, belirlenemezliği, onun aslında kelimenin gerçek anlamında var olmamasından, yokluğundan ileri gelir. Buna karşılık Bir'in hiçbir özel niteliğe sahip olmaması onun yokluğundan değil, tam tersine deyim yerindeyse tokluğundan, çokluğundan, sonsuzluğundan, bütün bu sıfatların ayrımlaşmamış olarak kendisinde bulundukları bir kaynak olmasından ileri gelir.

Ayrıca Plotinos her ikisinin de bilinemez olmaları bakımından madde ile Bir arasında bir benzerlik olduğunu kabul eder. Ama bu her biriyle ilgili olarak aynı anlamda bir bilinemezlik değildir. Maddenin kendisi itibariyle bilinemez olmasının nedeninin onun yokluğu, karanlıklığı olmasına karşılık, Bir'in bilinemezliğinin nedeni akılsal bilgiyle kavranılması mümkün olmayan bir aydınlığa, parlaklığa, göz kamaştırıcılığa sahip olmasıdır. Böylece maddenin madde olarak mutlak anlamda bilinemezlik olmasına karşılık Bir'in akılsal değil, ama onu aşan mistik bir bilme yöntemi yoluyla bilinmesi mümkündür.

Plotinos'un Bir hakkında konuşmamızın imkânsız olduğunu söylemesine rağmen, kendisinin O'nun hakkında epeyi konuştuğunu, hatta biraz fazla konuştuğunu söyleyebiliriz. Çünkü o sürekli olarak üzerinde konuşulamaz bir varlık olduğunu söylemekle birlikte, Bir'in bir, basit, iyi, mükemmel, sonsuz olduğunu söylemekte bir sakınca görmemektedir. Ayrıca Plotinos, Bir'in kendisi hakkında konuşmayı yasaklamakla birlikte ondan Akıl'ın ve onun aracılığıyla geri kalan şeylerin niçin ve nasıl çıktığına dair bazı bilgiler vermekten çekinmemektedir. Bu ise bir başka şekilde Bir hakkında konuşmanın mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Sonra bazı yerlerde Plotinos, genel bir ilke olarak eser hakkındaki bilginin bize onun nedeni hakkında bilgi verebileceğini söylemektedir. Eğer bu ilke evrensel olarak geçerli ise bundan yine Akıl'dan hareketle Bir hakkında bazı şeyler söylememizin mümkün olacağı anlaşılmaktadır. Son olarak ve bütün bunlardan daha önemli olmak üzere Plotinos bir yandan Bir'in anlatılamaz bir şey olduğunu söylemekte, ama öte yandan bu anlatılamaz olana nasıl erişebileceğimizi uzun uzadıya anlatmaktadır.

Akıl'ın Bir'den Çıkışı

Plotinos'un bir bütün olarak evrenin ve özel olarak Nous'un Bir'den niçin çıktığına ilişkin bilinen açıklaması, daha önce de değindiğimiz gibi, esas olarak

Bir'in İyi yani mükemmel olduğuna, mükemmel olduğu için de taştığı ve evreni meydana getirdiğine dayanır. Bu açıklama, daha genel olarak her varlığın kendine mahsus bir özelliğe, doğaya sahip olduğu ve bu doğa veya öz tam olarak gerçekleştiğinde, onun yine doğası gereği veya zorunlu olarak bir başka şeyi, kendisinden daha aşağıda bulunan bir şeyi meydana getirdiği şeklinde ortaya konur. Aynı öğreti, belli bir olgunluk derecesine varmış her varlığın dışına kendi iç etkenliğinin imgesi olan bir şey gönderdiği, yaydığı, çıkardığı biçiminde de ifade edilir. Bu temel öğreti Tanrı veya Bir'in özel yaratımı, meydana getirmesi söz konusu olduğunda, çoğunlukla Tanrı'nın kıskanç olmadığı, dolayısıyla evreni veya Nous'u meydana getirdiği yönündeki Platoncu görüşle birlikte bulunur.

Bütün bu görüşleri veya tezleri oldukça iyi bir şekilde birarada bulunduran bir pasaj, V. *Ennead*'ın 1. kitabında yer almaktadır:

> "Zihin bu varlıkların var olmasını talep eder. Ancak o, bu konuda, en eski filozoflar tarafından sonu gelmez bir şekilde tartışılan bir problemle ilgili olarak zorluklar içindedir. Bir'in sahip olduğunu belirttiğimiz böyle bir birlikten nasıl olur da herhangi bir şey, bir çokluk, bir iki veya genel olarak sayı varlığa gelebilir? Bir, neden kendinde kalmamıştır?..
>
> Nous'un varlığa gelişini şöyle açıklamak gerekir: Harekette olan her şeyin zorunlu olarak kendisine yöneldiği bir nesne vardır. Ancak böyle bir nesneye sahip olamayacağı için Bir'e hareket izafe edemeyiz. O halde Bir'den sonra varlığa gelen her şey, ancak onun aralıksız bir şekilde kendine yönelik doğasının sonucu olarak meydana gelebilir. Burada ezeli-ebedi varlıklardan söz ettiğimiz için de bu, zaman içinde gerçekleşen bir meydana gelme olamaz. Bu bağlamda bir kaynaktan söz ediyorsak bu yalnızca bir neden ve onun eseri olma anlamındadır...
>
> En yüksek varlık hareketsiz olduğuna göre ikinci bir şeyin varlığa gelişi ile ilgili olarak o, ne bir onay vermiş olabilir, ne de bir karar; o, bu yönde bir harekette de bulunmuş olamaz. O halde ne olmuştur? Bu hareketsiz varlıktan ortaya çıkan şeyi ne olarak düşünmeliyiz? Bu şey, bu en yüksek varlıktan, hareketsiz varlıktan çıkan bir yayılma, taşma olmak zorundadır ve o, Güneş'i çevreleyen ışığa, değişmeyen tözden sürekli olarak etrafa yayılan ışığa benzetilebilir.
>
> Var olan her şey, özelliklerini koruduğu sürece kendilerinde bulunması gereken güç aracılığıyla özlerinden dışa doğru yayılarak zorunlu bir hipostaz meydana getirirler... Böylece ateş, sıcaklığı meydana getirir, kar da yalnız kendisi için soğuk değildir...
>
> Ayrıca tam olarak var olan her şey, yaratır. Ezeli-ebedi olarak mükemmel olan şey, ezeli-ebedi olarak ezeli-ebedi bir şey yaratır. Öte yandan meydana gelen şeyin her zaman meydana getiren şeyden daha küçük, daha zayıf olması gerekir... Böylece tanrısal Bir'den sonra gelen en büyük şey tanrısal

Akıl olmalıdır ve bu şey, ikinci var olan şey olmalıdır... Tanrı'dan çıkan bu şey Akıl'dan başka bir şey olamaz ve böylece o, evrendeki en değerli şeydir; geri kalan bütün şeyler, örneğin Ruh, ondan sonra gelirler" (V, 1, 6).

Plotinos evrenin niçin var olduğuna ilişkin benzeri bir açıklamayı yine V. *Ennead*'ın bu kez bir başka kitabında, 4. kitabında da verir:

"Bir'den sonra gelen her şey ya doğrudan veya başka şeyler aracılığıyla zorunlu olarak Bir'den çıkmış olmalıdır. Bir'den sonra bir ikinci ve üçüncü varlıklar düzeni olmalı ve bu düzende her ikinci birinciye, üçüncü ikinciye dayanmalıdır.

Her şeyden önce basit, kendisinden sonra gelenlerden farklı, kendi üzerine dönük, kendisinden çıkan Formların hiçbiriyle karışmamış bir varlığın olması gerekir. Ancak bu varlık bir şekilde bütün bu diğerlerinde de hâzır (present) olmalıdır. O, gerçekten Bir olmalı, kendisine Birlik verilmiş, dolayısıyla Birlik'in taklidi olan bir şey olmamalıdır. Bu varlık her türlü konuşma ve bilgiye kapalı olmalı, kendisine sadece Aşkın Varlık olarak işaretedilebilmelidir. Çünkü eğer ittifak ve uzlaşma dışında gerçek anlamda bir olan bir şey olmasaydı, şeylerin kaynağı var olmazdı... oysa her bir-olmayan kendisinden önce gelen bir bir-olanı talep eder ve her basit-olmayan, bileşik varlığının temelleri olarak kendi içinde basit olanlara ihtiyaç gösterir.

Bu türden ancak tek bir varlık olabilir; eğer bir başka varlık da olsaydı ikisi birbirinden ayırdedilemez olduklarından tek bir varlık olurlardı.

Bu İlk-Bir, bir cisim değildir, çünkü basit olan, cisim olamaz ve oluş içinde olan bir şey ilk olamayacağından sözünü ettiğimiz kaynak, oluş içinde olan bir şey olamaz. Böylece yalnızca cisim dışı bir ilke... İlk Varlık olabilir.

O halde İlk Varlık'tan sonra gelen her bir, artık basit olamaz. O ancak çoklukta bir olabilir.

Böyle bir eser nereden çıkmak zorundadır? O, İlk Varlık'ın eseri olmak zorundadır... Peki İlk Varlık'tan nasıl çıkar? Eğer İlk Varlık mükemmelse, her şeyin üzerinde en tam anlamda mükemmelse ve her türlü gücün ilkesiyse, onun var olan şeylerin en güçlüsü olması, bütün diğer güçlerin onun kısmi bir taklidi olarak eylemde bulunmaları gerekir. Şimdi diğer varlıkların, mükemmelliklerine ulaştıklarında meydana getirdiklerini görmekteyiz; onlar kendilerinde kalmamakta, bir şey meydana getirmektedirler. Bu sadece istek (irade) sahibi varlıklar için geçerli değildir; iradesi olmayan canlı varlıklar için de öyledir. Hatta cansız şeyler bile ellerinden geldiğince kendilerinden bir şeyi dışarıya gönderirler: örneğin ateş ısıtır, kar soğutur, ilaçların kendilerine özgü etkileri vardır. O halde her şey gücünün en son noktasına eriştiğinde ezeliliğe ve hizmete yönelen bir eylemle Kaynak'ı taklit eder.

O halde en mükemmel varlık, nasıl kendisinde kalabilir? İlk İyi, İlk Güç nasıl olup da kendinden bir şey vermekte isteksiz, kıskanç veya güçsüz olabilir? O bu durumda ise nasıl hâlâ Kaynak olabilir?

> O halde ondan başka varlıkların, varlıkları kendisine bağlı olan varlıkların var olmaları söz konusu ise onları varlığa getirenin o olması, onun onları meydana getirmesi zorunludur, çünkü ondan başka bir kaynak yoktur" (V, 4, 1).

Plotinos evrenin niçin var olduğu veya hipostazların birbirlerinden niçin çıktıklarını bir başka yerde yine bu varlığın, varlıkların genel yasası diye adlandırabileceğimiz yasayla açıklar:

> "Her şeyin varlığından bir şeyi başkasına vermesi, şeylerin doğalarından kaynaklanan bir şeydir. Eğer bu verme olmasaydı, ne İyi, İyi olurdu ne de Akıl, Akıl. Bu durumda Ruh da olduğu şey olmazdı: Çünkü varlığın yasası, birincinin olduğu bir yerde ikincinin olması, İlk Hayat'tan (Akıl) sonra bir ikinci Hayat'ın (Ruh) var olmasıdır" (II, 9, 3).

IV. *Ennead*'da bu aynı tez biraz farklı bir bakış açısından ortaya konur. Burada ana iddia Tanrı'nın *var olan her şeyin imkânı olduğu* ve yine kıskanç olmadığı için bütün bu *imkânların gerçekleşmesinin zorunlu olduğu*dur. Burada her varlık türünün kendisinden bir sonra gelen, daha aşağı düzeyde bulunan bir başka varlık türünü meydana getirmesinin zorunlu olduğu görüşüyle karşı karşıya bulunuruz. Bu aynı zamanda Plotinos'u taşma sürecinin neden Ruh'ta sona ermemesi, ondan sonra da duyusal dünyanın, maddenin dünyasının gelmesi gerektiği yönünde görüşüne götürür:

> "Bir'in yanında bir başka şeyin olması zorunludur; aksi takdirde her şey, bütün içinde birbirinden ayrılmamış, bir form almamış olarak saklı kalırdı. Eğer bu birlik, kendi içinde kalsaydı, gerçek dünyayı, (Akıl'ın dünyasını) meydana getiren şeylerin hiçbiri var olmazdı...
>
> Aynı şekilde bu çıkış süreci ruhlarda sona eremez; çünkü bu durumda onların çıkışı tıkanmış olurdu. Her varlık türü, kendisinden bir sonra geleni meydana getirmek zorundadır. O, bir tohumdan çıkar gibi yoğun merkezi bir ilkeden çıkıp açılmak ve böylece duyusal varlığın çeşitli biçimlerini ortaya koyarak, sona ermek zorundadır...
>
> O halde bu güce hiçbir yerde kıskanç isteksizliğin ürünü olacak bir sınır koyamayız. O, evren *en son imkânı içinde gerçekleşinceye kadar* sürekli olarak ileriye doğru gitmek zorundadır. Böylece her şey evrene bağışta bulunan tükenmez bir gücün eseri olarak meydana gelir...
>
> Ayrıca, herhangi bir şeyin kendi bireysel kabiliyeti ölçüsünde İyi'nin doğasından pay almasına engel olan bir ilke yoktur. Bundan dolayı eğer madde her zaman var olmuşsa bu varoluşu onun İyi'nin evrensel olarak herkese kendi kabiliyeti ölçüsünde verdiği varlıktan pay alması için yeter.

> Eğer, bunun tersine, kendisinden önce gelen nedenlerin zorunlu bir eseri olarak varlığa gelmişse, bu durumda da bu kaynak benzeri şekilde onun (maddenin) evrensel şemanın dışında kalmasına, ondan ayrı olarak bulunmasına engel olur" (IV, 8, 6).

Bir'in Bilgisine Erişmek Mümkün müdür?

Bir'in geri kalan şeyleri neden ve ne tür bir süreç sonucunda meydana getirdiği sorusundan sonra cevaplandırılması gereken ikinci önemli soru O'nun bilgisine erişmenin mümkün olup olmadığı ve eğer mümkünse bunun nasıl gerçekleşebileceği sorusudur.

Plotinos'un Bir hakkında söylediği şeyler birinci sorunun yani Bir'in bilgisine erişmenin mümkün olup olmadığı sorusunun olumsuz olarak cevaplandırılması gerektiğini ima etmektedir. Çünkü Plotinos, buraya kadar olan açıklamalarımızdan ortaya çıktığı gibi, Bir'i Akıl'ın üzerine yerleştirmekte ve O'nun varlığından, formundan, özünden, niteliklerinden vb. söz etmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Bu en azından, O'nun alışılagelen anlamda yani akılsal bir bilgi ile bilinemeyeceği anlamına gelmektedir.

Çünkü akıl düzeyinde bilgide, ister bilen ile bilinen arasında bir ikilik olsun, ister Aristoteles'in tanrısal bilgiyle ilgili olarak kabul ettiği ve Plotinos'un da benimsediği şekilde onların ikisi bir ve aynı şey olsunlar, esas olan bilinenin akılsal bir şey olması yani bilen akla kendisini sınırlı, belirli bir form, bir öz olarak sunmak zorunda olmasıdır. Plotinos'ta Akıl düzeyinde böyle bir bilginin imkânının var olduğu, onun kendisini böyle bir bilgiyle bilmesinin mümkün olduğu açıktır. Ancak Plotinos'un Bir'i bu tarz bir akılsallığa sahip değildir; bir akılsal değildir. Bundan dolayı O'nun bu tür bir bilgi ile bilinmesi söz konusu olamaz.

Acaba Bir'in hiçbir olumlu niteliğe sahip olmamasından dolayı Plotinos'un da ileri sürdüğü gibi ne olduğunun değil de ne olmadığının bilinmesi anlamında bir bilgiyle bilinmesi mümkün değil midir? Hiç şüphesiz mümkündür, ama böyle bir bilginin bilgi olarak adlandırılıp adlandırılmamasının şüpheli olması bir yana, onun Plotinos'un ahlâk felsefesinin, kurtuluş öğretisinin amacı olan Ruh'un Akıl aracılığıyla Bir'e ulaşması ve bu sayede mutlu olması hedefini gerçekleştirmede yardımcı olmayacağı açıktır. O halde Plotinos'ta Ruh'un kendisinden çıktığı Akıl'a ulaşarak onda bütün akılsalların bilgisine sahip olması anlamında bilgi ve mutluluk yanında Akıl'ın yukarısına, ötesine geçerek onun Bir'le buluşmasına, böylece nihaî amacı olan mükemmellik ve mutluluğa, kurtuluşa erişmesine imkân veren başka bir ilişki,

başka bir temas biçimi var olmak zorundadır. Gerçekten de Plotinos böyle bir ilişki, temas biçiminin varlığına inanmakta ve Bir'e aklımıza, akılsal bilgimize tam olarak karşıt olmamakla birlikte onları aşan başka bir yetimizle, yeteneğimizle veya fiilimizle ulaşabileceğimize inanmaktadır. Bu yetimiz Plotinos tarafından aşık olma ve güzeli arzu etme yetimiz olarak tanımlanmaktadır.

Plotinos'un Bir'e ulaşmakla ilgili olarak önerdiği bu yeti ve buna dayanan yöntem onun kendi orijinal buluşu değildir. Çünkü Platon'un da daha önce benzer bir görüşü savunduğunu görmüştük. Plotinos, Platon'un bu görüşünü devam ettirmekte, ancak ona her zaman olduğu gibi Platon'un kendisinde olmayan bir güç veya ağırlık kazandırmaktadır.

Bildiğimiz gibi Platon felsefi ve diyalektik yolla bilmenin yanında aşk yoluyla bilme, güzel aracılığıyla bilme diye ayrı bir bilme türünü kabul etmişti. Ancak o, bu ikinciyi birincinin üzerine yerleştirmemiş, onun sonuçta bir başka tür bilme tarzı olduğunu söylemişti. Gerçi onun bu konuda söyledikleri şeyler fazla açık değildi; ama sonuç olarak onun genel tezi İdealara, akılsal dünyanın bilgisine rasyonel-bilimsel-felsefi yolla yani diyalektik yaparak erişmek mümkün olduğu gibi bundan farklı bir yol tutarak aşk yoluyla, güzelin bilgisi yoluyla da erişmenin mümkün olduğu teziydi. Plotinos bu Platoncu tezi, eğer Platon bilseydi muhtemelen karşı çıkacağı en uç bir noktaya götürmektedir. Plotinos'un Platon'dan hareketle savunduğu tez, ondan farklı olarak *Tanrı'nın bilgisine akılsal-felsefi yolla asla erişilemeyeceği*, ona ancak aşkla veya aşka benzer veya aşka benzetilebilecek bir şeyle ulaşılabileceği tezidir.

Bir'in Aşk Yoluyla Bilinmesi

Plotinos bu konudaki görüşünü en ayrıntılı bir şekilde VI. *Ennead*'ın 7. kitabında ortaya koyar. Kitabın ana iki konusundan biri İyi'nin ne olduğudur. İyi'nin Ruh'un arzu ettiği şey olduğunu düşünmek mümkündür. Ama onun bu arzusunun nedenini sormak durumunda değil miyiz? Bunun için İyi'yi arzunun, çabanın ötesine yerleştirmemiz ve şeylerin kendi doğalarında aramamız gerekmektedir. Bu durumda onu şeylere akıldan gelen düzen, simetri, form, sağlık gibi bir şey olarak tanımlamak doğru olacaktır.

Fakat Plotinos bu tanımın da yeterli olmadığını düşünmektedir:

> "Çünkü herkes, her şey İyi'nin peşindedir, ama aklın peşinde değildir. Nitekim akla sahip olan akılda durmaz, onun ötesinde iyiyi aramaya devam eder. Sonra akıl, akılsal nedenlerle aranır, oysa iyi her türlü nedenden bağımsız olarak aranır. Ayrıca her türlü hayat, varlığı devam ettirme ve eylemde peşinden koşulan şeyin, akıl olarak değil, iyi bir şey olarak, İyi'nin eseri

> veya iyiye götüren bir şey olarak peşinden koşulur. Böylece hayatın kendisi de akıllı bir şey olduğu için değil, iyi olduğu için arzu edilir" (VI, 7, 20).

Plotinos buradan aşk ve güzel kavramlarına geçer; çünkü aşk bir arzu, bir arayıştır ve bu arayışın konusu olan şeyin genel olarak güzel olduğu kabul edilir:

> "Akıl ve hayat, İyi'nin dünyasına ait olup, arzu edilir şeylerdir. Ancak onlar bu arzu edilirliklerini İyi'nin dünyasına ait olmalarına borçludur... böylece onların her ikisi de ışıyan bir güzelliğe sahiptir ve Ruh'un onların peşinden koşmasının nedeni onların bu dünyadan gelmiş olmaları ve insanı bu dünyaya götürmeleridir... Hayat ve Akıl'a karşı duyulan şiddetli aşkın nedeni, onların kendileri değildir, yukarıdan (İyi'den), kendi doğalarından tümüyle farklı olan bir şey almış olmalarıdır" (VI, 7, 21).

Plotinos, Hayat ve Akıl'a karşı duyulan arzunun, aşkın nedeni olan bu yukarıdan gelen şeyi böylece 'iyi' yanında 'güzel' olarak nitelendirmekte bir sakınca görmez; İyi'nin ahlâki bir terim olmasına karşılık güzel, estetik bir kavramdır. Burada söz konusu olan şeylere duyulan şey, şiddetli bir arzu olduğuna göre, bu arzuyu aşk olarak adlandırmak ne kadar doğruysa, onun konusu olan şeyi güzel olan diye nitelemek o kadar doğrudur. Nitekim Plotinos'un bundan hemen bir sonra gelen bölümde yapacağı budur:

> "Şüphesiz bu ışığı (Hayat ve Akıl'a yukarıdan gelen aydınlatmayı) gördüğümüzde bu varlıklara yöneliriz; onları arzu eder, onlardan gelen ışımadan mutluluk duyarız, nasıl ki *dünyevi aşk*ın da konusu maddi form olmayıp onda kendini gösteren *Güzellik* ise. Bu varlıklardan her biri kendisinden dolayı vardır, ama kendisine İyi tarafından gönderilmiş olan renkten dolayı arzu nesnesi haline gelir. Kendisini *güzel kılan* ve *böylece meydana getirdiği aşkın konusu* yapan, İyi'dir. Ruh bu yukarıdan gelen şeye sahip olduğu için arzu duyar, aşık olur. Bu şey olmasa Akıl'ın kendisi bile bütün sevimliliğine rağmen Ruh'u harekete geçirmez. Çünkü Akıl'ın güzelliği İyi'den gelen bu aydınlanma olmadığı zaman ölüdür ve Ruh da orada, Akıl'a karşı kayıtsız olarak öylece soğuk bir şekilde durur. Ama tanrısal olandan içine alev düştüğünde kendini toparlar, güç kazanır, uyanır, kanatlarını açar, neşeli bir şekilde yukarı doğru uçmaya başlar... Onu yukarı doğru yükselten, uçuran, bu aşkının kaynağı olan şeydir. O böylece Akıl'ın ötesine geçer, ama İyi'nin ötesine geçemez; çünkü onun ötesinde bir şey yoktur. Akıl'ın kendisinde kaldığında Ruh, hoş ve görkemli varlığı görür, ancak aradığı, peşinden koştuğu her şeye sahip değildir. Gördüğü yüz şüphesiz güzeldir, ama bakışını üzerinde tutma gücüne sahip olacak kadar da güzel değildir" (VI, 7, 21).

Bu pasaj çok ilginçtir ve Plotinos'un en kendine has, en derin bir düşüncesini ele verir gibidir. Açık olarak görüldüğü gibi Plotinos'a göre *varlıkta en üst şey, akıl değildir*; dolayısıyla bizim için nihaî erek de akla erişmek, akıllı olmak değildir. Nitekim akla sahip olmayan varlıklar onu aramadıkları gibi akıllı varlıklar da sadece onunla yetinmemekte, ondan ileri gitmek istemektedirler. İdealar dünyası, o mükemmel formların, değişmeyen güzellik ve mükemmelliğin dünyası bile yukarıdan, İyi'den gelen şey olmasa soğuk, ölü bir şey olarak kalır ve Ruh'un ilgisini çekmez. Aklın veya akılsal şeylerin güzelliği, İnge'nin güzel bir benzetmeyle işaret ettiği gibi güzel, fakat soğuk ve hareketsiz olan Yunan heykellerinin güzelliğine benzer (VI, 2, 130).

Peki Ruh'a ve Akıl'a yukarıdan İyi'den gelen bu ışıma, bu aydınlık tam olarak nedir? Plotinos onun İyi'den gelen bir şey olduğunu söylemekte, verdiği örneklerde ise onu güzel olan şeklinde tanımlamaktadır. Öte yandan gerek duyusal maddi formların, gerekse akılsal şeylerin, İdeaların kendilerine ait bir güzellikleri yok mudur? Daha doğrusu maddi formların güzelliğinin akıldan ileri geldiğini biliyoruz. Plotinos aklın, akılsal formların ise kendilerinden ötürü güzel olduklarını kabul etmektedir. Ne var ki Plotinos, onların bu güzelliğini ölü bir güzellik olarak nitelendirmekte ve İyi'den gelen şey, İyi'den gelen güzellik olmasa bu güzelliğin Ruh'un ilgisini çekmeyeceğini söylemektedir. O halde Akıl'a İyi'den gelen güzellik, onun kendisinden, akıl olmasından ötürü sahip olduğu güzellikten başka bir güzellik gibi görünmektedir. Ancak o ne tür bir güzelliktir?

Bunu anlamak için en iyi yol, onun işlevine bakmaktan geçmektedir. *Akıl'ın sahip olduğu güzellik*, Plotinos'un kendi sözleriyle *düzenin, simetrinin, formun güzelliğidir*. Öyle anlaşılıyor ki, buna karşı ona *İyi'den gelen ve Ruh'u harekete geçiren güzellik, hayatın, hareketin, eylemin güzelliği veya iyiliğidir*. Plotinos böylece şuna benzer bir şey söylüyor gibidir: Evet düzen iyidir, simetri güzeldir; evet ama bunlar kendi başlarına eylemi harekete geçirmez, arzuyu yaratmazlar. Arzunun, eylemin ilkesi, kaynağı bunlar değil, bunlar tarafından harekete geçirilen, bunları seçen ve gerçekleştirmeyi isteyen –veya istemeyen– ruhtur.

Buradan, bu hayatın, hareketin güzelliğinin, İyi'den Akıl'a bir renk gibi gelen güzelliğin Akıl'ın güzelliğinden başka bir şey olduğu, hatta ona ters bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Plotinos *İyi'den yayılan güzelliğin simetriden çok simetrisizlik olduğunu* ve *bizim arzumuzu, aşkımızı davet eden şeyin de bu ikinci olduğunu söylemektedir*. Her halükârda canlı varlığın güzelliği, hayatın güzelliği formel, akılsal güzellikten daha yüksek bir güzelliktir. Ölen

bir insanın yüzü, hayatta iken sahip olduğu yüzüyle aynı formel çizgileri taşımasına rağmen artık güzel değildir veya bu güzelliği azalmıştır (VI, 7, 22).

Plotinos daha sonra, bu arzunun, aşkın, hayatın konusu olan bu Güzel ve İyi ile nasıl temas kurabileceğimiz sorusunu sorar. Ama bundan önce bu İyi hakkında başka bazı sorular sorarak, onları cevaplandırmak ister.

İlk soru, sözü edilen İyi'nin arzu edilen olduğu için mi, yoksa arzu edilebilir, arzu edilmesi gereken şey olduğu için mi iyi olduğudur. Tahmin edilebileceği gibi, bu sorunun cevabı onun arzu edildiği için iyi olmadığı, iyi olduğu için arzu edildiği veya arzu edilebilir olduğudur. Bu onun iyiliğinin başkalarından değil, kendinden geldiği, onun kendi doğası gereği iyi olduğu anlamına gelir.

Plotinos daha sonra iyi ile haz ve mutluluk arasındaki ilişkileri ele alır. Bir Epikurosçu mutsuz bir hayatın nasıl iyi olabileceğini soracaktır. Sonra, sadece var oluş, sadece yaşamak nasıl iyi bir şey olabilir? Plotinos Platon'un *Philebos*'ta hazzı İyi'nin bir parçası olarak ele aldığına dikkati çeker. Platon, burada hazzı iyiye özdeş kılmamakla birlikte, iyinin çekici bir güce sahip olmadığını gördüğü için hazla birlikte bulunmayan tek başına aklın iyi olmadığını söylemektedir (VI, 7, 23-24).

Ancak Plotinos'un aradığı iyi bu, yani duyusal dünyaya ait iyi değildir; Bir'in İyi'sidir. Duyusal dünyada her varlığın iyisi onun bir yukarısında bulunur. Örneğin maddenin iyisi veya madde için iyi, formdur. Bedenin iyisi ruhtur. Ruhun iyisi erdemdir. Erdemin üzerinde akıl gelir. Ters yönden alırsak bu iyiler merdiveninde yukarıda yer alan her varlık aşağıda bulunana bir iyilik yapar, ona iyi bir şey verir. Böylece bu varlıklardan biri düzen, diğeri hayat, bir başkası bilgelik verir (VI, 7, 25). Öte yandan bu hiyerarşideki her varlığın bir yukarısındaki şey olmayı istemesinin doğru bir şey olduğu anlamına gelmez: Form, maddenin iyisidir, ama madde form olmayı isteyemez; çünkü bu onun kendisinin ortadan kalkmasını istemesi anlamına gelir. Oysa bir şeyin iyisi onu ortadan kaldıran şey değildir, ona yararlı olan şeydir (VI, 7, 28).

Plotinos sonunda İyi'nin kendisine gelir ve onunla nasıl temas kurabileceğimizi söyler: Bu şey, İdealar dünyasında güzel şeylerin güzelliklerini kendisinden aldıkları şeydir; o ne formdur, ne güç; bütün formların, bütün güçlerin üzerinde bulunan bir şeydir. Her şeyin kaynağının forma sahip olmaması gerekir; ancak bu onun formdan yoksun olması anlamında değil, akılsal formun kaynağı olması anlamındadır. O, her şeyi meydana getirendir, ama kendisinin bir büyüklüğü yoktur; ancak kendisinden daha büyük bir şeyin mümkün olmaması anlamında büyüktür. Hiçbir şey ona eşit değildir ve hiç-

bir şeyle ortak olarak herhangi bir şeyi paylaşmaz. O, sonsuz büyük olmasının yanı sıra aynı zamanda ezeli-ebedidir, ama bunlar ne bir ölçü içerir, ne ölçüsüzlük. Böylece o, şeylerin ölçüsü değildir. Onun güzelliği de biricik olup, güzelliğin üstünde bir güzelliktir. O sevilendir ve güzelliğin yaratıcısıdır. Her türlü güzel ondan dolayı güzeldir (VI, 7, 32). *Form, İdea, ölçü, bütün bunlar güzel şeylerdir ve bunlara sahip olması bakımından Akıl güzeldir, ama gerçek güzellik, güzellik-ötesi güzellik ölçüye gelmez, dolayısıyla Form veya İdea'yı kabul edemez* (VI, 7, 33).

Bu noktada Plotinos aşk hakkında ilginç bir fikir ileri sürer: Aşık, sevdiği varlığın görünür formuna aşık değildir. Bundan dolayı dikkati bu form üzerinde toplandığı zaman ortada aşk bulunmaz. Aşk, sevenin sevdiğinden ayrıldığı yani onun görünür, maddi formuna artık sahip olmadığı zaman doğar. Çünkü bu durumda sevilenin maddi olmayan imgesi, sevenin maddi olmayan ruhuyla birleşir. Böylece seven sevdiğinde onunla ilgili kendisinde oluşturduğu şeyi sever.

Madde, şeyler içinde güzellikten en uzak olandır; güzellik ona Form'dan gelir. Formun güzelliğini maddeye kazandıran ise Ruh'tur. Bundan ötürü maddeye göre Form daha çok sevilen olmakla birlikte, Ruh'tan yukarıda bulunan Akıl ondan daha çok sevilendir. Ancak Akıl da en sevilen değildir. Ondan daha yukarıda gerçek aşkın konusu olması gereken gerçek sevgili, gerçek sevilen olarak Bir veya İyi vardır (VI, 7, 33).

Bu noktada Plotinos Bir'le nasıl ilişkiye geçebileceğimizi belirtir; ancak bundan önce bu ilişkinin, temasın, buluşmanın kendisini tasvir eder:

> "Ruhun bu yere yükseldiğini farzedelim. Burada en yüksek varlık ona gelmiştir veya daha doğrusu ona varlığını göstermiştir. O (Ruh), kendisiyle ilgili her şeyden yüzünü çevirmiş, kendisini tanrısal olanı almaya uygun hale getirmek için en yüksek derecede güzelleştirmiş, ona benzemeye çalışmıştır. Bu hazırlıklar ve süslerle kendisini görmek için hazır hale geldiğinde, tanrısal varlık ona kendisini gösterir ve o bir anda, birdenbire onu görür; çünkü ikisi arasında bir şey yoktur. Burada artık bir ikilik değil, iki şeyin tek bir şey olması söz konusudur. Çünkü bu durum devam ettikçe her türlü ayrım ortadan kalkar. O, sanki hem sevendir, hem sevilen. Ruh bu durumda bir bedene sahip olan bir varlık olduğu bilincini kaybeder; kendisine yabancı bir ad vermez. O artık ne insan, ne canlı, ne varlıktır; hiçbir şey değildir... Bu durumda ruhta (artık) ne zaman vardır, ne de zamana karşı bir ilgi. Aradığı şey O'ydu; O'nu bulmuştur; O'na bakar, kendine bakmaz. Bakan şeyin kim olduğunu bilecek zamanı yoktur. Bu duruma geldiğinde O'nu dünyaya değişmez, kendisine O'nun karşılığında dünyaları versen kabul etmez. O'ndan daha yüksek, daha iyi bir şey yoktur. O'ndan daha yukarıya geçi-

lemez. Ne kadar yüksek olursa olsun her şey O'ndan daha aşağıya doğru iner. Ama ruh bu durumda en mükemmel bir yargıya sahiptir ve şimdiye kadar Aradığı Şey'in O olduğunu bilir... Burada aldanma mevcut değildir, Kim Doğru'nun kendisinden daha doğru bir şeyle karşılaşabilir? Burada ruhun tasdik ettiği doğru, kendisinin kendisi olduğudur... Burada ruh içinde hiçbir yanılma olmaksızın mutlu olduğunu bilir; çünkü bu, kışkırtılmış bir bedenin değil, ilk mutluluk zamanında olduğu şey haline tekrar dönen bir ruhun yargısıdır. Eskiden hoş karşıladığı her şeye –mevki, güç, zenginlik, güzellik, bilgi– küçümsemeyle bakar... Artık hiçbir felâketten korkmaz" (VI, 7, 34).

Ancak Ruh bu noktaya nasıl yükselmiştir veya bu duruma gelebilmek için ne yapmıştır, hangi yetisini kullanıp hangi adımları atmıştır?

"Böyle bir birleşmede Ruh'un özelliği şudur ki, o bir zamanlar derin bir şekilde sevdiği akılsal düşünmeyi (intellection) şimdi reddeder. Akılsal düşünme, bir harekettir ve Ruh bu noktada hareket etmeyi istemez. Sahibi olduğu görmeye (theoria, vision) akıl vasıtasıyla ulaşmasına rağmen, görmesinin konusu olan şeyin kendisinin bir akıl olmadığını söyler. Ruh'un kendini Akıl'a teslim etmesi, akılsal dünyada yer alabilmesi için, bir akıl olması gerekir. Bundan dolayı o bu dünyayı temaşa eder, ancak ondan daha yüksek bir şeyin varlığını görür görmez, geri kalan her şeyi bir yana bırakır. Ruh'un durumu güzelliklerle dolu bir eve giren bir ziyaretçinin durumuna benzer. Bu insan önce etrafına bakar ve gördüğü çeşitli güzelliklere hayran olur. Ama bu, evin sahibinin eve gelmesinden öncedir. Evin sahibini görünce... her şeyi bir yana bırakır ve yalnızca ona bakar. Bu yoğun bakma olayında artık bir başka şey söz konusu değildir. Bu bakma, bakmayla bakılan şeyin tek bir şey olacağı şekilde süreklidir. Burada bakma nesnesi ile bakma fiili özdeş hale gelmiştir. O zamana kadar içine girip kendisini dolduran hiçbir şeyin hatırası artık gözde mevcut değildir" (VI, 7, 35).

"O halde Akıl'ın iki gücü vardır: birincisi kendi içeriğini akılsal olarak kavrama gücüdür; ikincisi ileriye doğru gitme ve bu ileri gitme sayesinde kendisine aşkın olanı bilme, onu algılama gücüdür. O, ilk olarak görür, daha sonra bu görmeyle, kendisiyle tek bir şey olarak Akıl'ı kavrar: ilk görme, bilen Akıl'ın görmesidir. İkinci görme aşık olan Akıl'ın görmesidir. Nektar'ın sarhoşluğu içinde bilgeliğini bir tarafa atan Akıl, Aşk'a ulaşır. Onun aşırılığıyla saf ve mutlu bir varlık olur ve onun için sarhoş olmak bu cümbüşte ağır başlı olmaktan daha iyidir... Bu durumda bulunan Ruh hareketi bilmez, çünkü En Yüce Varlık hareketi bilmez; bu durumda bulunan ruh, artık ruh bile değildir, çünkü En Yüce Varlık hayata sahip olmayıp onun üzerindedir; o artık Akıl da değildir, çünkü En Yüce Varlık'ın akılsal kavrayışı (intellection) yoktur ve benzerlik tam olmalıdır; ruhun buradaki kavrayışı akılsal kavrayış değildir, çünkü En Yüce Varlık akıl yoluyla bilinemez" (VI, 7, 35).

Böylece, Bir veya İyi'nin doğasının ne olduğunu öğrendiğimiz gibi, onun bilgisine nasıl sahip olabileceğimizi de görmekteyiz. Plotinos varlığın nihaî ilkesinin akıl olmadığını söylediği gibi bu ilkeyi bilmenin yolunun da akıldan değil, kendine özgü (sui generis) bir deneyden, akılsal kavrayıştan çok farklı olan bir tür araçsız sezgiden (intuition) geçtiğini söylemektedir. Plotinos'un sözlerinden bu bilginin aslında veya terimin alışılagelen anlamında bir bilgi olmadığını da anlamaktayız. Bu, öznenin nesnesini görmesi, kavraması anlamında bir bilgi değildir, onunla birleşmesi, onunla bir ve aynı şey olması, onun içinde erimesi, yok olması anlamında bir yaşantı, bir deneydir (experience). Plotinos bu deneye sahip olan ruhu, sarhoş ruh, aklı, aşık veya aşk içinde olan akıl diye adlandırmaktadır. Plotinos'a göre insan ruhunun en yüksek faaliyeti budur ve insan hayatının nihaî ereği de bu özel ve biricik deneyi yaşamaktır.

Plotinos hemen bunu takip eden bölümde yine akılsal bilgi ile Bir'in mistik bilgisi veya deneyi arasındaki farklar üzerinde durur ve görüşünü biraz daha açar:

> "Bir'in bilgisi veya O'nunla temas etmek, en önemli şeydir. (Platon) bunun (yani), İyi'yi görmenin değil, onun hakkında akıl yoluyla fikir sahibi olmanın en büyük bilgi olduğunu söylemiştir. Bu bilgiye benzerliklerden, olumsuzlamalardan, İyi'den çıkmış olan şeyler hakkında sahip olduğumuz bilgiden, şeylerin ona doğru yükselen hiyerarşisinden hareketle erişiriz. Ama İyi'nin kendisine bizi ulaştıran ruhumuzu arıtma (purification) eylemlerimiz, erdemlerimiz ve iç varlığımızın düzenidir. Bu yöntemlerle kendimizin ve diğer şeylerin seyredicisi; hem seyreden, hem seyredilen oluruz. Burada Varlık'la, Akıl'la, evrensel canlı varlıkla özdeşleşiriz ve En Yüce Varlık'ı artık dışımızda bulunan bir şey olarak görmeyiz. Şimdi O'na yakınızdır, bir sonrası O'dur; O, elimizle kendisine dokunabileceğimiz bir yakınlıktadır ve akılsal olanın üzerinde pırıl pırıl parlamaktadır" (VI, 7, 36).

O halde, İyi veya Bir hakkında bilgi sahibi olmamızın iki yolu vardır. Birincisi; onunla diğer varlıklar arasında benzerlikler kurmaktan veya var olan benzerlikler üzerinde düşünmekten, onu olumsuz sıfatlarla tanımlamaktan, eserlerine bakarak kendisi hakkında akıl yürütmelerde bulunmaktan geçer. İkincisi ise kendimizi arıtmaktan, erdemli davranışlarda bulunmaktan ve kendi iç düzenimiz, kendi zenginlik veya derinliğimiz üzerinde düşünmekten geçer. İşte aslolan bu ikincisidir, çünkü onda İyi'yi görmekle, bilmekle kalmayız, O'nunla özdeşleşiriz, O'nun aynı oluruz. Bunun ahlâksal değerinin affektif değerinin, mutluluk değerinin diğeriyle karşılaştırılamaz olduğu açıktır.

Evet, bu kendine özgü, biricik deneyin bütün bunlardan dolayı diğerinden üstün olduğu kesindir, ama onun bilgi değerinin diğerinden daha fazla olduğu, hatta herhangi bir bilgi değerine sahip olduğu çok şüphelidir. Çünkü bilgi bir şeyin bilinmesini gerektirir. Burada böyle bir bilmenin olmadığı açıktır. Bilgi, Santaya'nın haklı olarak dediği gibi, selâmlamadır, kucaklama değil, hele hele yeme hiç değildir. Kaldı ki burada bir yeme de değil, bir yenilme (absorption), bilenin bilmeye çalıştığı şey tarafından eritilmesi söz konusudur.

Bilgi kuramında akılcılığı savunan herhangi biri, daha önce gördüğümüz gibi, bir Descartes veya Spinoza gibi bilgide doğruluğun ölçütünü kesinlikte bulur; bu kesinliği ise genel olarak onu meydana getiren kavramların açık seçikliğinde ve onlar arasındaki ilişkilerin tutarlılığında arar. Bunlardan oluşan, parçaları arasındaki ilişkilerin tam ve tutarlı bir biçimde kurulmuş olduğu rasyonel bir sistemi, bilimin erişmek istediği bir ideal olarak kabul eder. Oysa Plotinos tam bunun tersini söylemektedir. Onda akıl düzeyinde nesneler hakkında sahip olduğumuz açık ve seçik algılarımız Bir'in bilgisine erişmek söz konusu olduğunda, yerlerini tümüyle kendine özgü, biricik ve dile getirilemez bir deneye bırakmaktadırlar. Burada söz konusu olan artık ne diskürsif bir akıl yürütme, ne felsefi bir temaşadır, yalnızca ve tümüyle mistik bir vecddir (ecstasy). Porfirios'un *Plotinos'un Hayatı*'nda birlikte oldukları zaman zarfında hocasının dört defa erişmiş olduğunu söylediği, mistik vecd.

Plotinos metafiziğinin nihaî öğretisi, böylece varlığın temelinin bilinemez olduğu biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Bunun ana nedeni, bilgi yetilerimizin eksikliği veya kusuru değildir; onun kendisinin doğası itibariyle bilinemez bir şey olmasıdır. O zaman ona erişmek için her türlü arzumuzu, ümidimizi bir yana mı bırakmamız gerekir? Hayır, çünkü bizde akıldan başka bir yeti veya özellik vardır. Doğadaki bütün diğer varlıklarla paylaştığımız bu yeti, mükemmel olana karşı duyduğumuz arzu, aşktır. Böylece bilgisi bize kapalı olan varlığın sırrını aşk sayesinde hissedip yaşayabiliriz. Varlığı bilmeyebiliriz, ama o olabiliriz. İslâm mistiklerinin dediği gibi 'kâl' (söz) olmaktan 'hâl' (yaşantı, deney) olmaya geçebiliriz.

Plotinos'un bilgi kuramında neden bu durum ortaya çıkmaktadır? Çünkü Plotinos'un felsefesinde daha önce birkaç kere sözünü ettiğimiz ikilik burada yine kendisini göstermektedir. Bu onda dünyanın felsefi akılsal açıklaması yönündeki ilgi ile Ruh'un nasıl kurtulabileceği yönündeki dinsel kaygının bir arada bulunmasından meydana gelen ikiliktir. Plotinos bir taraftan bir rasyonalist olarak İdeaların, özlerin açık ve seçik bilgisini bilimsel olarak erişebileceğimiz ve erişmemiz gereken en yüksek bilgi türü olarak kabul eder-

ken, öbür yandan 'aşık akıl' tarafından sahip olunacak İyi'nin mistik deneyini, vecdini bu bilginin üzerine yerleştirmektedir. Plotinos'un felsefi kaygısının onu dünyayı birbirine bağlı kısımlardan meydana gelen akılsal bir yapı olarak ele almaya ve onu bu yapısında olağanüstü bir eser olarak görmeye sevk etmesine karşılık, dinsel kaygısı aynı dünyayı ona bir günah yeri, kendisinden bir an evvel kurtulunması gereken bir zindan olarak göstermektedir. Buna benzer bir biçimde akılcı-entelektüel yanının Plotinos'u doğru bilgiyi akılsal bir bilgi olarak tanımlamaya sevketmesine karşılık, mistik-dinsel yanı onu aynı bilgiyi aşılması, yerine İyi'nin ifade edilemez deneyinin konulması gereken bir şey olarak yorumlamaya götürmektedir.

Ancak bu ikilik, aynı ölçüde olmasa da, daha önce işaret ettiğimiz gibi Platon'da da vardı. Platon da İyi'nin bilgisine iki yolla sahip olabileceğimizi söylemekteydi. Bir yandan varlıkların yükselen dizisi, hiyerarşisi hakkında sahip olduğumuz bilgi bizi İyi'nin sistemli bilgisine götürmekteydi. Bu felsefi endüksiyon ve dedüksiyonlarla ilerleyen akılsal diyalektiğin yöntemiydi. Ancak, Platon *Phaidros*'ta bir de aşkın diyalektiğinden söz etmekteydi. Burada ve *Şölen*'in her zaman üzerinde durduğumuz ünlü pasajında, aşkın çekimine yakalanmış ruh ansal ve ifade edilemez bir sezgiyle Güzel'in temaşasına ulaşmaktaydı. Platon'un *Phaidon*'da ahlâki terimlerle tasvir ettiği arınma (purification) da aynı temaşa olayına yükselmenin bir başka aracı olarak karşımıza çıkmaktaydı.

10

Plotinos'un Sanat Felsefesi veya Estetiği



"Tanrı'yla ilgili olarak iyilik ve güzellik... aynı şeylerdir veya iyi olanla güzel olan aynı gerçeklerdir... Biz de ilk olarak aynı zamanda iyi olan bir güzelin varlığını kabul etmeliyiz. Bundan doğrudan doğruya güzellik olan akıl çıkar. Ruh, güzelliğini bu akıldan alır ve geri kalan her şey, güzel eylemler, hayat tarzları, ruhun kendilerini biçimlendirmesi sayesinde güzeldirler. Güzel denen şeyleri güzel yapan, ruhtur."

Enneadlar, I, 6, 7

Plotinos estetik veya güzellik felsefesi üzerine görüşlerini başlıca iki kitabında dile getirmiştir. Bunlardan biri esas olarak Akıl'ı ele alan V. *Ennead*'ın "Akılsal Güzellik Hakkında" başlığını taşıyan 8. kitabı, diğeri ise ana konusu güzelin genel olarak veya kendisi bakımından ne olduğunu açıklamak olan I. *Ennead*'ın "Güzel Olan Hakkında" başlıklı 6. kitabıdır.

Plotinos birinci kitapta güzelin ne olduğunu anlatmak için empirik dünyadan hareket eder. Duyusal dünyada yanyana duran iki taş bloğunu ele alalım: Bu taşlardan biri sanatın eli değmemiş, sanat tarafından şekillendirilmemiş bir tarzda doğal halde bulunsun, diğeri ise bir sanatçının elinde bir insan veya tanrı heykeli olarak biçimlendirilmiş olsun. Plotinos bu ikinci taş parçasının sahip olduğunu düşündüğümüz güzelliğinin kaynağının ne olduğunu sorar. O, taşın kendisinden mi ileri gelmektedir? Hayır! Çünkü eğer öyle olsaydı, öbür taş parçasının da güzel olduğunu söylememiz gerekirdi. Peki bu güzellik söz konusu taşı bir heykel olarak biçimlendiren sanatçının kendisinden mi ileri gelmektedir? Plotinos bu soruyu da "hayır" diye cevaplandırır. Çünkü ona göre sanatçı heykelin sözü edilen ve güzel olduğu düşünülen formunu yaratan değildir, sadece bu formu, ona yani taş parçasına kazandırandır.

O halde ikinci taşta varlığı kabul edilen güzelliği meydana getiren şey, Form'un kendisidir yani sanattır, taşa sanat tarafından kazandırılan İdea'dır; dolayısıyla onun sanatta, İdea'nın kendisinde olduğundan daha aşağı bir düzeyde bulunması zorunludur. Çünkü o sanat eserinde, tümüyle bulunmamak-

tadır; orijinal, asli güzellik sanat aracılığıyla söz konusu esere tümüyle geçirilmiş değildir.

Plotinos sanatın güzelliğinin veya sanattaki güzelliğin nihaî güzellik olmadığını başka biçimde de kanıtlamaya çalışır. Öncelikle sanatın var olması için bir maddeye, malzemeye ihtiyacı olduğu açıktır. Ama madde, belirsizliktir ve Form'un veya İdea'nın tümüyle kendisinde bulunmasına karşı bir dirence sahiptir. Nasıl ki, yayılan bir sıcaklığın yayıldığı şeyde veya ortamda kendisinde bulunduğu duruma göre daha zayıf, daha az olması kaçınılmazsa, güzelliğin kendisinin, güzellik İdeasının maddede dışlaşmış olduğu ölçüde gücünden kaybetmesi, maddede dağılmış olduğu ölçüde zayıflaması kaçınılmazdır.

Plotinos bu gerekçelerle sanatta kendini gösteren güzelliğin asıl akılsal, ideal güzelliğin bir alt biçimi olduğunu ileri sürer ve duyusal sanatın kendisinin daha yüksek bir sanatın, ideal sanatın türemiş bir biçimi olduğunu söyler (V, 8, 1).

Duyusal dünyada güzellik sadece sanatın ürünü olan şeylerde bulunmaz; canlı veya cansız doğal varlıkların da doğal bir güzelliğe sahip oldukları görülmektedir. Plotinos böylece doğal varlıklarda kendini gösteren güzelliğe geçer ve şu soruyu sorar: Güzel Helen'in, Afrodit'in güzelliği, Apollon'un yakışıklılığı nereden gelmektedir? Bu soruya verdiği cevap hep aynıdır: Doğal varlıkların sahip oldukları güzellik de yine İdea'dan; asli, tümüyle madde-dışı olan ve tam birliği ifade eden İdea'dan ileri gelmektedir.

Böylece, Plotinos'a göre doğal varlıklar güzeldir, ama onlar güzelliklerini kendilerine değil Doğa'ya borçludurlar. Doğa güzeldir, ama o güzelliğini kendisinden değil, kaynağı olan Ruh'tan almaktadır. Nihayet Ruh güzeldir, ancak onun da güzelliği, kendisi için bir madde ödevi gördüğü Akıl'dan gelir. Akıl'ın kendisine gelince o, güzelliğini artık bir başka şeyden yani Bir'den almaz. Çünkü Bir, bir ve iyi olma dışında hiçbir niteliğe, özelliğe sahip olamaz. O halde Akıl'daki güzellik Bir'in değil, Akıl'ın kendi iç niteliği, içsel özelliği olmak zorundadır (V, 8, 3).

Ancak Plotinos güzelliği, böylece sadece bir biçim güzelliği olarak da görmez. Platon'un *Şölen*'de güzel olan ile ilgili ortaya koyduğu görüşü izleyerek bilginin, ahlâki erdemlerin, bilgeliğin de güzel olduğunu, hatta daha güzel olduğunu, biçimsel güzelliğin ise güzelliğin ancak bir alt, aşağı türü olduğunu ileri sürer:

> "Aradığımız şeyin farklı bir şey olduğu ve güzelliğin somut nesnelerde bulunmadığını gösteren şey, araştırma, davranış ve gelenekle ilgili şeylerde,

kısaca ruhta veya zihinde var olan güzelliktir ve daha büyük güzelliğin bulunduğu yer tam da burasıdır. Bir insanda bulunan bilgeliğe baktığımız ve ondan haz aldığımız her seferinde algıladığımız, bu güzelliktir. Biz böyle bir insanın yüzüne bakmakla zamanımızı kaybetmeyiz. Onun yüzü çirkin olabilir. Böylece her türlü görünüşü bir yana bırakırız ve sadece ondaki iç güzelliği, insanı insan yapan gerçek şeyi kavrarız" (V, 8, 2).

Plotinos bu diğer güzel şeylerin listesini genişletir ve onlar arasına yine Platon gibi kurumlar ve yasaları da dahil eder:

"Bir aşık olarak doğmuş insanlar, aynı zamanda doğaları gereği filozofturlar. Aşığın özelliği, güzellik karşısında doğum sancılarına benzer bir şey duymasıdır. O, bedensel güzellikle yetinmez; erdem, bilgi, kurumlar, yasa ve gelenek gibi ruhun güzelliklerine sığınmak ve buradan bir adım daha da ileri atarak ruhtaki bu güzelliğin kaynağına ulaşmak ister" (V, 9, 2).

Ancak burada Plotinos'un güzel hakkındaki görüşünün Platon'dan önemli bir noktada ayrıldığını görürüz: Plotinos, Platon gibi sanat eserlerindeki güzelliğin özü itibariyle doğanın veya doğal nesnelerdeki güzelliğin bir taklidi olduğunu düşünmez. Ona göre, öncelikle eğer sanat eserlerinin doğayı taklit ettikleri ileri sürülerek sanatın doğadan daha aşağı dereceden bir etkinlik olduğu savunulursa, buna doğal şeylerin kendilerinin de bir taklit oldukları söylenerek karşı çıkılabilir. İkinci ve daha önemli olarak sanat, basit bir biçimde doğayı taklit etmez, o veya daha doğrusu sanatlar, *doğanın da kendisinden çıkmış olduğu şeyi yani aklı veya akılsal olanı, İdea'nın kendisini taklit eder* veya onu temsil etmeye çalışır. Böylece Phidias, Zeus heykelini yaparken duyular tarafından algılanan herhangi bir canlı modelden, yakışıklı veya güzel bir insandan hareket etmemiştir. Doğrudan Zeus'un, eğer o gözle görünebilir bir varlık olmayı istemiş olsaydı, sahip olması zorunlu olan şeyi yani onun akılsal formunu model olarak almıştır (V, 8, 1). O halde sanat, Platon'un ileri sürdüğü gibi, İdea'nın taklidi olan Doğa'nın ikinci veya daha aşağı düzeyden bir taklidi değildir; sanatçının doğrudan doğruya akılsal dünyayı seyretmesi ve ondaki güzelliği duyulur dünyada meydana getirmesidir.

Böylece Plotinos güzelin kaynağının ne olduğunu soruşturmak ve onu akılsal olanda, Form'da veya İdea'da bulmakla kalmaz, aynı zamanda ve daha özel olarak güzeli meydana getiren unsurların neler olduğunu araştırır. Hemen herkes güzel bir şeyi güzel kılan şeyin onu meydana getiren kısımların birbirleriyle ve bütünle olan doğru orantısı olduğunu söylemektedir. Böylece bu görüşü savunanlara göre güzel demek orantılı, ölçülü olmak demektir.

Plotinos çeşitli nedenlerle bu görüşe karşı çıkar: bu görüşe göre ancak parçalardan meydana gelen bileşik bir şey güzel olabilir; parçaları olmayan şeyler, tek ve basit varlıklar güzel olamazlar. Peki geceyi aydınlatan şimşek, yıldızlar güzel şeyler değil midirler? Güneş ışını güzel değil midir? Ama bu tür şeylerin parçaları var mıdır? Sonra eğer bütün güzelse, parçaların da güzel olmaları gerekmez mi? Ayrıca bu görüş, bir aynı yüzün, parçalarının birbirlerine oranı değişmediği halde bazen güzel, bazen çirkin görünmesini nasıl açıklayabilir? (I, 6, 1).

Ayrıca hayat tarzlarının, yasaların, bilimsel çalışma alanları veya dallarının, ahlâki değerlerin, erdemlerin, örneğin adaletin de güzel olduğu kabul edilmektedir? Ama bunlar parçaları olmayan şeylerdir; dolayısıyla onların güzelliğini meydana getiren şeyin, doğru oran olması söz konusu olamaz.

O halde güzel denen şey bir başka şeydir; o, üzerinde düşünüp taşınmaya, yargıda bulunmaya gerek duymadan ilk bakışta farkına vardığımız bir şeydir. Ruh ondan sanki onu tanıyormuş, onu görmekten, onunla karşılaşmaktan sevinç duyuyormuş gibi söz eder. Buna karşılık çirkini gördüğünde yine spontan olarak ondan kaçar, onu reddeder, yüzünü çevirir, çünkü onda kendisine yabancı bir şey görür. Plotinos'a göre bunun açıklaması Ruh'un, doğası itibariyle, varlığın, kendisinden daha yüksek planına, gerçeklik ve akıl dünyasına ait olmasıdır. Bunun sonucu olarak o bu dünyayla benzerlik gösteren, bu gerçekliğin imgesini, izini taşıyan bir şey gördüğünde heyecanlanır, mutluluk duyar, kendine döner, kendini ve sahip olduğu şeyleri hatırlar. Bu benzerliği meydana getiren şey, sözü edilen şeylerin gerçek dünyadaki, akılsal dünyadaki İdealardan, Formlardan pay almış olmalarıdır. Sonuç olarak güzeli meydana getiren, doğru oran değildir, varlığa gelmiş olan şeyin kısımlarına bir birlik kazandıran formdur (I, 6, 2).

Plotinos bu noktada güzel olanla ilgili ünlü tezine geçer: *Bir evin güzelliği, onun taşlarını ortadan kaldırdığımızda geride kalan şeydir* yani güzel, bir nesnenin iç formudur. Bu form, formunu ifade ettiği maddenin parçalara sahip olması bakımından bölünür, ama kendisi bakımından bölünemez. Onun bir parçası yoktur.

> 'O, birden çok parçada görünen tek bir şeydir' (I, 6, 3).

Bu güzeli yani kendinde güzeli görmek için ne yapmamız gerektiği açıktır. Nasıl ki bir binanın güzelliğini görmek için ondan, onun maddesini, taşlarını vb. zihinsel olarak kafamızdan atmamız, onu maddesinden, malze-

mesinden soyutlamamız gerekirse, ruhun, güzelliği, kendinde güzeli görmesi için, kendisini duyusal dünyaya bağlayan, onunla ilişki içinde bulunmasına yol açan bütün bağlarını kesmesi, ortadan kaldırması gerekir. Nasıl ki çamurun içine düşmüş olan biri sahip olduğu güzelliğini etrafa gösteremezse ruhun da üzerini kaplayan kirden, pislikten arındırılmadığı takdirde söz konusu güzelliğe yükselmesi, onu görmesi mümkün değildir.

Böylece Plotinos'un estetiği ahlâkıyla birleşmeye doğru gider. Plotinos'un ahlâkında olduğu gibi estetiğinde de temel amaç, ruhun arındırılması (katharsis) olarak karşımıza çıkar. Bu görüşünün bir sonucu olarak Plotinos'ta estetiğin kendisi bir tür arınma olarak, ahlâki bir boyut kazanmasına paralel olarak, ahlâki erdemlerin kendileri de estetik işlevlere bürünür. Ancak bu arındırma işine koşulabilmeleri için ahlâki erdemlerin kendilerinin geleneksel olarak ele alındıklarından farklı bir biçimde ele alınmaları ve farklı bir tarzda tanımlanmaları gerekir. Böylece, Plotinos'ta nefse hakimiyet, cesaret, bilgelik gibi erdemler, özleri itibariyle birer arınma eylemine dönüşür. Örneğin insanın nefsine hâkim olması, Plotinos için bedensel zevklerden kaçınmasından başka bir şey değildir. Benzer şekilde cesaret de, Plotinos'a göre, bir tür arınmadır, çünkü ölümden korkmamadır; ölümün kendisi ise ruhla bedenin birbirlerinden ayrılmasıdır. Plotinos ruh büyüklüğünü yine bir tür arınma olarak tanımlar; çünkü o, bu dünyaya ait zevklerin küçümsenmesidir. Nihayet Plotinos'ta bilgeliğin kendisi bile, ruhun bu dünyada bulunan şeylerden yüz çevirmesini ve yukarıda bulunan şeylere yönelmesini sağlayan entelektüel bir etkinlik olarak ele alınır (I, 6, 6).

Böylece Plotinos güzeli, iyiye özdeş kılmada herhangi bir sakınca görmez:

> "Böylece ruh, arındığında form olur... aklın düzeyine yükseldiğinde güzelliği artar. Akıl ve akılsal şeyler, onun güzelliğidir, kendi güzelliğidir; çünkü ancak o zaman yani akla tümüyle uygun olduğu zaman, gerçek ruhtur. Bu nedenle ruhun iyi ve güzel olmasının onun Tanrı'ya benzemesi olduğunu söylemek doğrudur... Böylece Tanrı ile ilgili olarak iyilik ve güzellik nitelikleri aynı şeylerdir veya iyi olanla güzel olan aynı gerçeklerdir... Biz de ilk olarak aynı zamanda iyi olan bir güzelin varlığını kabul etmeliyiz. Bundan doğrudan doğruya güzellik olan akıl çıkar. Ruh, güzelliğini bu akıldan alır ve geri kalan her şey, güzel eylemler, hayat tarzları, ruhun kendilerini biçimlendirmesi sayesinde güzeldirler. Güzel denen şeyleri güzel yapan ruhtur" (I, 6, 6).
>
> "Böylece tekrar her ruhun arzuladığı iyiye yükselmemiz gerekir. Onu gören herkes, güzel olduğunu söylerken benim neyi kastettiğimi bilir. O, iyi

olarak, arzu edilendir... Onu görmeyen insan iyi olarak arzu edebilir; ama gören insan onun güzelliğiyle dolar, olağanüstü şeyler görür ve bundan büyük bir haz duyar... Bütün diğer aşklara güler, daha önce güzel olduğunu düşündüğü şeylere küçümsemeyle bakar. Bu tanrıların görüntüleriyle karşılaşmaya benzer bir deneydir... bütün zahmetlerimiz, çabalarımız ona erişmek içindir. Onu gören insan görmeye sahip olduğu için en mutlu insandır; ona erişmeyi başaramayan ise mahvolmuş bir insandır" (I, 6, 7).

11

Plotinos'un Ahlâk Felsefesi veya Ethiği



"Bir'in bilgisi veya O'nunla temas etmek, en önemli şeydir. (Platon) bunun, (yani) İyi'yi görmenin değil, onun hakkında akıl yoluyla fikir sahibi olmanın en büyük bilgi olduğunu söylemiştir. Bu bilgiye benzerliklerden, olumsuzlamalardan, İyi'den çıkmış olan şeyler hakkında sahip olduğumuz bilgiden, şeylerin ona yükselen hiyerarşisinden hareketle erişiriz. Ama İyi'nin kendisine bizi ulaştıran, ruhumuzu arıtma eylemlerimiz, erdemlerimiz ve iç varlığımızın düzenidir."

Enneadlar, VI, 7, 36

Plotinos'un ahlâkı konu aldığı özel bir eseri yoktur. *Enneadlar*'ın bazı kitapları, özellikle I. *Ennead*'ın erdemleri ele alan 2. kitabıyla (*Erdemler Üzerine*) mutluluğu ele alan 4. kitabı (*Mutluluk Üzerine*) onun bu konudaki öğretisini içermesi bakımından önemlidir. Metafiziğinde olduğu gibi ahlâk felsefesinde de Plotinos'un Platon, Aristoteles ve Stoacıları izlediği görülmektedir.

Plotinos'un ahlâk felsefesini sergilemeye başlamadan önce onun iki önemli konudaki görüşlerini bilmemiz gerekmektedir. Bunlardan ilki her türlü ahlâk felsefesinin birinci problemi olan insanın, davranışlarında özgür olup olmadığı ve bu özgürlüğün ne olduğu konusudur. Plotinos bu problemi *Enneadlar*'da birkaç yerde ele almaktadır ve onun bu konuda Spinoza'nın özgürlüğü kendini belirleme (self-determination) olarak tanımlayan ünlü kuramını haber verdiğini, hatta bu kuramı ana unsurlarıyla açık bir şekilde ortaya koyduğunu görmekteyiz. İkincisi evrende nesnel anlamda bir kötünün veya kötülüğün olup olmadığı ve eğer varsa onun nedeninin, kaynağının ne olduğu konusudur. Plotinos bu konuyu da son derecede ayrıntılı bir şekilde ele almakta ve İlkçağ felsefesinde Stoacılardan sonra onlarla aynı yönde olmak üzere son derecede gelişmiş bir tanrı savunması (teodise) ortaya atmaktadır.

ÖZGÜR İRADE

Plotinos özgür irade konusundaki ana görüşünü III. *Ennead*'ın 'Kader Üzerine' başlığını taşıyan ilk kitabıyla VI. *Ennead*'ın 'Özgür İrade ve Bir'in İradesi' adını taşıyan 8. kitabında ortaya koyar.

Plotinos'tan önce Yunan düşüncesinde nedensellik ve determinizmi en kararlı bir şekilde savunanlar, atomcular olmuştur. Ancak Plotinos onların bu konudaki görüşlerini yanlış veya yetersiz görmektedir. Epikuros'un evreni meydana getirmek üzere atomlarda varlığını kabul ettiği o nedeni olmayan 'sapma'yı (klinamen) bir yana bırakalım (Plotinos böyle bir sapmanın açıklanamadığını, ayrıca evrende böyle bir sapmaya yer olmadığını söyler); atomcu kuram, esas olarak akıl ve düzenin, akla ve düzene sahip olmayan şeylerden meydana geldiğini iddia ettiği için yanlıştır. Sonra daha yüksek düzeyden ruhsal, entelektüel olaylar, örneğin akıl yürütmelerimiz, duygularımız vb. de atomların hareketleriyle açıklanamaz. Onların bedenin duygulanımları, etkilenmeleri olduğunu ileri süren birine ruhun bu etkilenimlere nasıl karşı çıktığı, nasıl direndiği sorulabilir. Sonra bir insanı geometrici, diğerini felsefeci, bir üçüncüsünü astronom yapan şey yani insanlar arasındaki karakter, kişilik vb. farklılıkları atomların hangi hareketleriyle açıklanabilir? Nihayet bu varsayımda insanların davranışlarıyla cansız nesnelerin hareketleri arasında ne gibi bir fark olabilir? (III, 1, 3)

Plotinos daha sonra sırasıyla insanların kaderleri, davranışları, karakterleri üzerinde belirleyici etkiye sahip olan şeyin göğün, gök cisimlerinin hareketi olup olmadığı konusuna geçer. Evrendeki her şeyin birbirine bağlı olduğu, dolayısıyla gök cisimlerinin hareketinin içinde yaşadığımız dünya, bu dünyada meydana gelen varlıklar, özellikle onlar arasında insani varlıklar üzerinde bir etkisinin olduğu görüşünü kabul eder. Ancak insan cansız bir şey, bir bitki veya hayvan değildir. O, dışardan gelen etkiye veya etkilere kendisinin olan, kendisinden kaynaklanan bir şeyle karşılık verme, onlara kendine ait bir şey katma gücüne sahiptir. Bu, onun iradesinden gelen bir şeydir. İnsanı birey insan yapan, başka insanlardan ayıran onun karakteri, kişiliği diye adlandırılan şeydir ve karakteri meydana getiren şey ise ne gök cisimlerinin hareketi, ne insanın bedenini meydana getiren unsurların bileşimi, ne de anne babadan miras alınan şeydir.

Böylece, Plotinos insan davranışlarının asıl açıklayıcı nedeni olarak ruhu kabul eder. Bu ruh, Evrensel Ruh veya Alem Ruhu değildir, bireysel ruhtur ve insani eylemlerin kaynağı, başlatıcısı olan odur. Bireysel insan ruhu, bireysel insan bedeniyle birlikte bulunur. Bu birlikte bulunma olayı sonucunda bazen bedenden etkilenir, bazen onu etkiler. Bedenden etkilendiğinde özgür değildir; diğer doğal şeylerle aynı düzeni, aynı özelliği paylaşır ve onların tabi olduğu nedenselliğe tabi olur. Ama;

"bedensiz olduğunda, mutlak olarak kendisinin kontrolüne sahiptir ve özgürdür; bu durumda o, fiziksel dünyanın nedenselliğinin dışındadır" (III, 1, 8).

Plotinos'u yanlış anlamamamız gerekir. O, iradi veya özgür denilen davranışların, 'nedeni olmayan davranışlar' olduğunu veya onların evrensel nedenselliğin dışında yer alan şeyler olduğunu söylemek istememektedir. Yukarıdaki son cümlesinde açıkça görüldüğü gibi bu davranışlar, evrensel nedenselliğin değil, yalnızca 'fiziksel nedenselliğin dışında' bulunan şeylerdir; yoksa

"bütün nedenler sayıldığında her şey tam bir zorunlulukla meydana gelir" (III, 1, 9).

Ancak Plotinos'a göre nedenler iki türlüdür: fiziksel, dışsal ve ruhsal, içsel.

"Eğer herhangi bir şeyin meydana gelmesinde göğün hareketinin bir katkısı varsa o zaman bu, dışsal nedenler arasında sayılır. Bundan dolayı dışsal bir nedenin ruhun üzerinde etkide bulunduğu ve böylece onun bir şey yaptığı, bir tür kör bir atılımda bulunduğu durumda ruhun ne bu eylemi, ne de onun gerisinde bulunan doğası özgür olarak adlandırılamaz. Doğru dürtülere sahip olmadığı ve onları kontrol altında tutmadığı zaman da aynı şey geçerlidir. Ama eylemlerimizi yönlendiren saf ve sakin aklımız olduğunda, bu eylemin sahibinin kendimiz olduğumuz ve bu konuda özgür olduğumuz söylenir. Bu başka bir yerden gelmeyen, bizden, içimizden gelen kendi eylemimizdir. O, ruhumuz saf olduğunda... bilgisizlikten kaynaklanan yanlışın veya tutkularının şiddetinin etkisi altında olmadığında... yaptığımız eylemdir" (III, 1, 9).

Yine ondan aktaracak olursak,

"her şey... nedenler sonucu meydana gelir; ancak iki tür neden vardır: Bazı olayları meydana getiren, ruhtur; başkaları ise başka nedenler sonucu ortaya çıkar. Ruhlar yaptıkları her şeyde doğru akla uygun davrandıklarında, eylemlerinin sahibidirler. Başka davranışlarında ise eylemlerinin faili değil, daha çok onlara maruz kalandırlar... böylece Kader dış bir nedendir, ancak en iyi eylemlerimiz bizim kendimizden gelir; çünkü bizim doğamız, ruhtur" (III, 1, 10).

Burada Spinoza'nın kendini belirleme (self-determinism) olarak özgür-

lük kuramının bütün unsurlarını bulmaktayız. Plotinos da Spinoza kadar deterministtir. Onun gibi her şeyin belirlenmiş bir şekilde meydana geldiğini kabul eder. O halde insani eylemler de nedenleri olan şeylerdir ve belirlenmişlerdir. Ancak Spinoza gibi Plotinos da bu nedenler arasında bir ayrım yapmaktadır: Dış nedenler ve iç nedenler. Spinoza dış nedenlerin etkisi altında gerçekleştirilen davranışları 'zorlamaya dayanan davranışlar', insanın kendisi tarafından gerçekleştirilen davranışları ise 'özgür davranışlar' olarak niteleyecektir. Bu ayrımın Plotinos'ta da açık olarak var olduğunu görmekteyiz. Nihayet Plotinos da, Spinoza gibi özgürlük ve determinizmin birbirlerine zıt olmadığını düşünmektedir. İnsanların özgür diye adlandırılan davranışları da diğer, zorlama altında yaptıkları davranışlar kadar belirlenmiştir; ancak onları belirleyen şey, öznenin kendisidir. Plotinos için bu özne, ruhtur; ilkesi akıl olan, insanın özünü teşkil eden ruh. Ruh böylece cisimden, bedenden ayrı bir ilke olduğu için doğası gereği özgürdür ve insan ruha sahip olduğu için tümüyle ruhun etkisi altında gerçekleştirdiği eylemlerinde, özgür bir varlıktır.

Plotinos'un burada sözünü ettiği ruhun, insan ruhunun alt, aşağı kısmı olan, bedene bağlı olan ve ondan gelen etkilenmeleri kabul eden ruh olmadığını belirtmemize gerek yoktur. Plotinos, ruhların ancak 'doğru akla uyduklarında' eylemlerinin sahipleri olduklarını, başka durumlarda ise eylemlerinin failleri olmayıp sadece onlara maruz kaldıklarını söylemektedir. İşte bu 'doğru akla uyma'nın ruhun ancak üst, Akıl'a dönük olan kısmı için söz konusu olabileceği açıktır.

Plotinos özgürlük ile bilgi, bilgi ile istek, istekle eylemle arasındaki ilişkileri VI. *Ennead*'ın 8. kitabında daha da ayrıntılı olarak ele alır. Burada önce özgür eylemin nasıl bir eylem olduğunu tanımlar: özgür eylem kendi seçimimizin sonucu olan, rastlantı veya zorunluluğun etkisi altında gerçekleşmeyen, kaynağı kendi irademiz veya arzumuz olan eylemdir. Böylece

> 'herhangi bir zorlama altında bulunmaksızın ve kendisi hakkında tam bir bilgiye sahip olarak gerçekleştirdiğimiz eylemimiz, özgür eylemimizdir' (VI, 8, 1).

Bu tanımda anahtar kavram, 'tam bilgi'dir. Bundan dolayı Plotinos, Oidipus'un babasını öldürme olayını özgür bir eylem olarak görmez, çünkü Oidipus öldürdüğü kişinin babası olduğunu bilmemektedir. O halde bilgisizlik, gerçek özgürlükle uyuşamaz. Bir eylemin özgür bir şekilde yapılabilmesi için onu gerçekten istenmesi, bunun için de bütün unsurları ile tam olarak bi-

linmesi gereklidir. Buna karşı bu durumda hiç kimsenin tam olarak özgür sayılamayacağı, çünkü kötü bir eylemde bulunan, örneğin bir cinayet işleyen kişinin de cinayet işlemenin kötü bir şey olduğunun bilincinde olmadığı söylenebilir. Plotinos buna itiraz etmez, çünkü onun da tam olarak söylemek istediği budur yani Sokrates'in söylediği gibi hiç kimsenin, *hiçbir akıllı insanın bilerek kötülük yapamayacağı*dır.

Plotinos buradan kötü eylemin, aslında kötü bir istekten, kötü bir iradeden değil, *yanlış bir yargı*dan, *entelektüel bir hata*dan kaynaklandığı sonucuna varır. Bunun nedeni ise buraya kadar Plotinos ile ilgili verdiğimiz bilgilerden tahmin edilebileceği gibi insan ruhunun bir yanının, aşağı kısmının duyusal dünyaya yönelik olması, onun etkisi altında bulunmasıdır. Onun hata yapmasının nedeni, ruhunun tutkularının etkisi altında bulunması ve 'doğru cevap'ın ne olduğunu bilmemesidir. İnsan kendisi için gerçek iyinin tam bilgisine sahip olduğunda gerçek anlamda özgür olacak ve doğal olarak iyiyi seçecek, kötüyü reddedecektir.

Böylece Plotinos özgürlüğü, özgür isteğe, özgür isteği ruhun yargısına, ruhun yargısını ise doğru yargıya yani aklın yargısına indirger ve insanın *ancak akıl düzeyinde özgür olduğu*nu savunur. Ayrıca Plotinos insanda, insanın gerçekten insani olan eyleminde *irade ile bilgiyi birleştirir*. Plotinos'a göre insan ruhunun yukarı kısmının gerçekten özgür olan eyleminde irade ile bilgi arasında bir ayrım yapılamaz. Burada insan ancak *doğru olanı bilir ve bildiği bu doğruyu da zorunlu olarak ister* ve tabii ki bunun onun özgürlüğüne aykırı hiçbir yanı yoktur. Çünkü Plotinos için, özgür olmayan eylem, daha önce söylediği gibi, insanın bir 'zorlama altında' yaptığı eylemdir; buradaysa herhangi bir zorlama yoktur. Çünkü insanın doğru olanı zorunlu olarak yani akılsal doğasına uygun olarak seçmesi, tutkularının etkisi altında, zorlama altında bulunmasından farklı bir şeydir.

Böylece Plotinos için *özgürlük ile zorunluluk birbirlerine aykırı şeyler değildirler*. İnsanın gerçek doğasının etkisi altında yaptığı eylemler aynı zamanda zorunlu ve özgür eylemlerdir. Bunun tersine ruhun aşağı kısmının maddenin, tutkuların etkisi altında seçtiği ve yaptığı eylemler özgür olmayan veya bir zorlama altında yapılan eylemlerdir (VI, 8, 2-8).

İNAYET VEYA EVRENDEKİ KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Yunan felsefesinde evrendeki kötülük meselesini ilk defa ortaya atanın Platon olduğunu biliyoruz. Platon *Timaios*'ta evrenin Tanrı tarafından İdealara bakılarak meydana getirildiğini, dolayısıyla iyi olduğunu ve mümkün dünyalar

içinde en mükemmeli olduğunu söylemişti. Diğer birçok konuda olduğu gibi, bu konuda da Platon'a karşı çıkan Aristoteles ise Tanrı'ın sadece kendini düşünen bir düşünce olduğunu, evrenle ilgilenmediğini, dolayısıyla ay-altı dünyasıyla ilgili olarak Tanrı'nın herhangi bir ilgi ve inayetinden söz edilemeyeceğini savunmuştu. Epikuros'un Aristoteles'ten daha da ileri giderek tanrıların kendi dünyalarında yaşayan mükemmel ve mutlu varlıklar olduklarını, dolayısıyla dünyayla ilgilenmediklerini, onda olup biten şeylerin ancak atomların herhangi bir amaç peşinde koşmayan, zorunlu, mekanik çarpışmaları sonucu ortaya çıktığını ileri sürmüştü. Buna karşılık var olan her şeyin gerisinde veya üzerinde bulunan, evrenin canlı, etkin ilkesi olan ilkenin tanrısal akıl olduğunu ileri süren Stoacılar, tekrar Platon'a dönerek dünyada kötülük diye bir şeyin var olmadığını, tanrısal öngörü ve inayetin her şeyi kapsadığını temel bir görüş olarak benimsemişlerdi. Bunun yanı sıra Stoacılar evrende var olduğu iddia edilen kötülüklerin Tanrı'ya mal edilemeyeceğini savunmuş ve bu görüşlerini o zamana kadar geliştirilmiş en büyük bir tanrı savunmasıyla desteklemeye çalışmışlardı. Nihayet Plotinos'la aynı çağda yaşamış olan Gnostiklerin, tanrısal bir inayetin varlığını reddetme konusunda Epikuros'tan daha ileri gittiklerini ve dünyanın açık ve kesin olarak kötü bir varlık, kötü bir tanrı tarafından yaratılmış olduğunu, dolayısıyla özü itibariyle kötü olduğunu, insanın yapması gereken şeyin mümkün olduğu kadar onu reddetmesi, ondan kaçması olduğunu ileri sürdüklerini görmüştük.

Plotinos Gnostiklere karşı bağımsız bir eser kaleme alması dışında (II. *Ennead*'ın son kitabı olan 'Gnostiklere Karşı' başlıklı kitap), aynı *Ennead*'ın 2. ve 3. kitaplarını da özel olarak bu konuya, evrende kötünün varlığına ve tanrısal İnayet konusuna ayırmıştır. Plotinos bu iki kitapta da, Platon ve Stoacılarla aynı safta yer alarak, Aristoteles, Epikuros ve Gnostiklerin yukarıda sözünü ettiğimiz görüşlerine karşı çıkmaktadır. Onun tanrısal inayetin varlığını ve evrenselliğini savunma, Tanrı'yı evrendeki kötülüklerden aklama konusunda ortaya attığı kanıtların çoğunun, daha öncekiler, özellikle Stoacılar tarafından getirilmiş olan geleneksel kanıtlar oldukları görülmektedir. Ancak o, bu kanıtları daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğu gibi onları bazı yeni, kendisinin buluşu olan orijinal kanıtlarla zenginleştirmeyi ihmal etmemektedir.

Plotinos dünyanın bir rastlantı sonucu veya şans eseri meydana geldiğini düşünmenin mantıklı olmadığı görüşündedir. Bununla birlikte daha önce gördüğümüz gibi onun bir planlama veya iradi karar sonucu ortaya çıktığını da düşünmemektedir. Eğer İnayetten kastedilen bir şeyi meydana getirmeden evvel meydana getirilecek şey üzerinde düşünme, hesaplama, planlama ise Plo-

tinos için dünyanın varlığa gelişi ile ilgili olarak böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü dünya, ne terimin gerçek anlamında meydana gelmiştir ne de böyle bir planlamanın ürünüdür. Eğer ondan kastedilen, bir planlamanın, iyiyi gerçekleştirmeye çalışan bir aklın ürünü olarak meydana gelmiş olsaydı nasıl olacak idiyse öyle olması ise Plotinos bu anlamda dünyanın bir inayetin yani akıllı bir öngörünün varlığına işaret ettiğinin kabul edilebileceğini söyler. Bunun nedeni onda her şeyin, Akıl'a uygun bir yapıda bulunmasıdır:

> "Evrenle ilgili inayet, onun Akıl'a uygun varlığıdır ve Akıl evrenden önce gelir; zaman bakımından önce gelmek anlamında değil, evrenin Akıl'ın eseri olması, Akıl'ın doğa bakımından ondan önce gelmesi, bir tür paradigma veya model olarak onun nedeni olması, evrenin kendisinin onun bir imgesi olması, onun aracılığıyla var olması ve ezeli olarak varlığa gelmesi anlamında önce gelir" (III, 2, 1).

O halde Akıl'ın, bir olan gerçek evrenin yanında onun eseri olan ikinci, gerçek olmayan, daha doğrusu gerçek anlamda bir olmayan bir başka evren daha vardır ki, o bizim duyusal dünya dediğimiz ve çokluğu içinde barındıran evrendir. Bu dünya, duyusal dünya niçin varlığa gelmiştir? Çünkü ikinci bir doğanın var olması zorunludur. Böylece Akıl, maddeye kendisinden bir şey vererek, ikinci dünyayı meydana getirmiştir. Bu ikinci dünya, kısımları birbirinden ayrı, birbirlerine yabancı olan çokluk dünyasıdır. Bu çokluk ve farklılık işte bu ikinci dünyaya dostluk yanında düşmanlığı da sokmuştur. Bundan dolayı bu dünyada bazı şeyler meydana gelirken bazı şeyler ortadan kalkar; bazı şeyler diğerine karşı kibar ve dostça davranırken bazıları diğerleriyle kavga eder ve onları ortadan kaldırmaya çalışır. Bu dünyada varlıklar aynı zamanda yerlerine, işlerine, işlevlerine vb. göre birbirlerinden ayrılırlar.

Plotinos'a göre bu evren, yani duyusal dünya da birinciyle aynı anlamda veya ölçüde olmamakla birlikte iyidir yani bir bütün olarak iyidir. Çünkü nasıl ki bir melodide onu meydana getiren parçaların tek tek güzel olup olmaması önemli olmayıp, melodinin bütününün güzel olması önemliyse, aynı şekilde duyusal dünyada da tek tek varlıkların kendi kendilerine yetmemesine, aralarındaki düşmanlığa, kavgalara bakmayıp onun bütününün başarılı bir uyum olup olmadığına bakmamız gerekir:

> "Parçalarından ötürü bütünü eleştirmek makul değildir; bu parçaların bütünle uyum içinde olup olmadığına, onların bütünle ilişkilerine bakmak gerekir" (III, 2, 3).

Nasıl ki insanın da canlı bir bütün olarak başarılı olup olmadığını anlamak için de onun sadece saçına veya topuğuna bakmayıp bütününe bakmak gerekirse... Öte yandan evreni meydana getiren şeylerin birbirleriyle her zaman kavga etmeyip birbirlerini desteklediklerini, her birinin kendine mahsus bir işi yerine getirerek uyumlu bir bütünün ortaya çıkmasını sağladıklarını da gözden kaçırmamak gerekir. Böylece insan birbirinden farklı organların birbirleriyle böyle bir bütünü meydana getirdikleri bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ayrıca mükemmel olanın, zorunlu olarak kendisinden daha az mükemmel bir şey meydana getirmesi gerekir. Daha doğrusu mükemmel bir şeyden çıkan şeyin kendisinin, nedeni olan şey kadar mükemmel olması mümkün değildir; çünkü meydana gelen eser, nedeni kadar mükemmel olursa onun meydana gelmesi için bir neden yoktur. O halde mükemmel bir doğanın eseri olan şey, onun kadar mükemmel olmayacaktır. Böylece Akıl'dan çıkan dünyanın, onunla yani Akıl'la aynı doğaya, aynı güce sahip olmamasında bir kötülük yoktur.

Evet, Akıl birdir, dünya ise çokluktur ve bu çoklukta her varlık diğeriyle aynı yapıda değildir. Bazıları canlı, bazıları cansızdır. Bazı varlıkların duyuma sahip olmasına karşılık başka bazıları ondan yoksundur. Ancak bu da doğaldır, çünkü birbirine eşit olmayan şeylerin eşit özelliklere sahip olması da mümkün değildir; ayrıca bu doğru da değildir (III, 1, 3).

Kaldı ki, bireysel varlıklar arasındaki kavga, onların birbirlerini ortadan kaldırmaları aslında o kadar korkunç bir şey de değildir. Çünkü su ateşi ortadan kaldırır, ama bir başka şey de ateş tarafından ortadan kaldırılmıştır. Sonra ortadan kalkan bireysel ateştir, ateşin kendisi değil. Bireysel olarak ortadan kalkan ateşin yerini bir başka ateş alır ve böylece o, türü bakımından devam eder. Aynı durum bireysel canlı varlıklar için de geçerlidir. Canlı varlıkların birbirlerine saldırmaları, birbirlerini ortadan kaldırmaları onların ezeli-ebedi olmayışlarının zorunlu bir sonucu olduğu gibi, daha basit olarak onların bizzat var olmalarının veya varlığa gelmelerinin zorunlu bir koşuludur. Böylece bu olgu da evreni gözeten iyi bir varlığın, bu varlığın evrenle ilgili gözetiminin, inayetinin olmadığı anlamına gelmez; tersine onlar için mümkün olan hayatı meydana getiren iyi bir düşüncenin varlığına tanıklık eder (III, 2, 4).

Ayrıca Epikuros'un zannettiği gibi düzen düzensizlikten, yasa yasasızlıktan dolayı var değildir ve onun sonucunda varlığa gelmez. Tersine düzensizlik ve yasasızlık, kendilerini düzene ve yasaya kavuşturan dıştan gelen bir

şeyden ötürü vardır: Yasa olmasa, yasaya aykırı davranış olamaz. Düzen olmasa, düzensizlikten söz edemeyiz. Böylece ikinciler ancak birinciler sayesinde vardırlar ve esas olan, dünyanın iyiliğini meydana getiren, birincilerdir (III, 2, 4).

Bunun yanı sıra kötü eylemler, doğru cezalar için bir örnek olmaları bakımından faydalıdırlar; çünkü insanı uyandırırlar, doğru yola girmesi için uyarıcı bir işlev görürler. Erdemsiz eylemler sayesinde erdemin ne olduğunu öğreniriz (III, 2, 5).

Plotinos Stoacılardan dünyanın bir tiyatro oyunu olduğu benzetmesini de alır ve buna bir sanatçının eserini güzel kılan şeyin ne olduğu yönündeki kendi sorusunu ekler: Bir ressam tablosunda her yerde aynı rengi kullanmaz; onun uygun yerlerinde uygun renkleri kullanır. Benzer şekilde iyi yasaları veya anayasaları olan şehirler aynı haklara sahip olan vatandaşlardan meydana gelmezler. Aynı şekilde bir oyunda rol alan karakterlerin hepsi, kahraman olamaz. İyi bir oyunda kahramanın veya kahramanların yanında hizmetçiler, köylü yamakları da vardır. Eğer bu aşağı karakterleri oyundan çıkarırsak, oyun iyi bir oyun olmak bir yana, oyun olmaz; çünkü bu karakterler oyunu tamamlamaya yararlar (III, 1, 11).

Plotinos evrendeki kötülük olduğunu düşünenlerin asıl üzerinde durdukları konuyu da ele alır: Evrenin bütünü bakımından iyi olduğunu kabul edelim ve bütünün iyiliği için parçaların üzerlerine düşen rolleri oynamaları gerektiğine de razı olalım. Ama bu roller neden yanlış dağıtılmaktadır? Neden adil bir şekilde dağıtılmamaktadır? Neden iyilerin payına kötü şeyler, hastalıklar, yoksulluklar, acılar düşmekte, buna karşı kötüler her türlü nimetlerden yararlanmaktadırlar? Eğer tanrısal bir yönetim varsa bu tersliğin açıklaması nedir?

Plotinos bu zor soruyu, sözü edilen nimetlerin *gerçekten iyi* şeyler olmadıkları, kötü denen şeylerin, külfetlerin, zahmet ve acıların ise gerçek kötülükler olmadıkları şeklinde cevaplandırır:

> "İyi bir insan için hiçbir şeyin kötü olmadığını, kötü bir insan için ise hiçbir şeyin iyi olmadığını söylemek doğrudur" (III, 2, 6).

Başka deyişle iyi, doğaya uygun olan, kötü bunun tersi olan şeydir. Nasıl ki kötü bir adamın güzel olmasının, onun kötülüğü ile ilgili bir önemi yoksa ya da iyi bir adamın çirkin olması onun iyilik özelliğinde bir değişiklik meydana getirmezse, bu tür külfetler veya nimetler de üzerlerine geldikleri ki-

şilerin durumlarında bir değişiklik yaratmazlar. Böylece gerçek anlamda iyi veya kötü şeyler olmadıkları için bu tür şeylerin dağıtılmalarında adaletsizlikten söz edilemez ve bu olgu tanrısal inayetin aleyhine bir kanıt olarak değerlendirilemez.

Plotinos'un buradaki görüşünü yanlış anlamamak gerekir. Görüldüğü gibi Plotinos, Stoacıların erdem ve bilgelik hakkındaki genel kuramlarını kabul etmektedir. Plotinos iyi insanların başına geldiği söylenen kötülüklerin gerçek anlamda kötülükler olmadıklarını çünkü onların Stoacıların dedikleri gibi ruhla, erdemle, bilgelikle ilgisi olmayan dış şeyler, ilgisiz şeyler olduklarını düşünmektedir. Bu bakımdan sağlıkla hastalık, zenginlikle yoksulluk arasında bir fark yoktur ve bunların bilge insanın mutluluğu üzerinde bir etkisi olamaz. Bundan dolayı bu tür şeyler kendilerinde iyi veya kötü şeyler olarak adlandırılamazlar ve onların dağıtılmalarından hareketle evrenin kötü, Tanrı'nın adaletsiz olduğu ileri sürülemez.

Plotinos bununla kalmaz, bu göreli iyilik ve kötülükleri açıklamak için Platon ve Pythagorasçılardan aldığı ruh göçü kuramını da devreye sokar: İnsanların başına gelen 'kötü' şeyler, daha önce yaptıkları kötülüklerin sonucudur. Dünyada evrensel, tanrısal bir adalet vardır. Bir adam eğer köle veya savaş esiri olmuşsa bunun nedeni onun daha önceki hayatında bir başka insanı köle yapmış olmasıdır. Bir kadına tecavüz eden biri ilerde yeni hayatında kendisine tecavüz edilecek bir kadın olarak dünyaya gelecektir (III, 1, 12).

Ayrıca ölüm nedir? Sadece bir beden değiştirme, bir tiyatro oyununda oyuncunun kıyafet değiştirmesi... Çünkü ölüm, bir başka rolü oynamak üzere geçici olarak bir rolü terk etmekten başka bir şey değildir. Hayvanların birbirlerini yemeleri zorunludur; bu onların birbirlerine dönüşümleridir. Kendilerini kimse yemese de onlar öleceklerdir. Eğer belli bir süre sonra ölmeleri zorunluysa birbirlerine yararlı olacak şekilde ölmelerinde şikâyet edilecek ne vardır? Hiç var olmasalardı daha mı iyi olacaktı? Bir canlının başka bir canlıda yaşaması, hiç var olmamasından veya doğal bir ölümle ölmesinden daha iyi değil midir? (III, 1, 15).

Ayrıca dünyadaki hayatı fazla ciddiye almanın kendisi ciddi bir davranış değildir. İnsanların savaşları, bütün insan kaygılarının çocuk oyunları olduklarını göstermektedir. Bu dünyada meydana gelen şeyler ruhumuzda değil, onun dış gölgesi olan elbisemizde meydana gelmektedir. Sadece ciddi yanımızı teşkil eden ruhumuzla ilgili şeyler ciddidir. Geri kalan şeyler, çocukların oyuncakları mesabesindedir. Böylece ağlama, sızlamayı, göz yaşlarını dünyada gerçekten kötülüklerin olduğunun bir kanıtı olarak almamamız ge-

rekir, çünkü çocuklar da aslında kötü olmayan şeylerden şikâyet eder, ağlayıp sızlanırlar (III, 1, 15).

Kaldı ki, evrende kötülük var olsa bile –ki yoktur– ondan sorumlu olan Tanrı veya Akıl değil, biziz. Böylece Plotinos bir önceki bölümde üzerinde durduğumuz insanın seçme özgürlüğü konusuna geçer ve bu konuda başka yerlerde söylediklerini bir kez daha tekrar eder: İnsan olarak bizim seçme özgürlüğümüz veya gücümüz vardır. Bitkiler veya hayvanlar oldukları gibidir, olduklarından başka veya daha fazla bir şey değildir. Ama biz olduğumuzdan daha iyi, daha yüce bir varlığız; çünkü olduğumuzdan daha soylu şeyler yapma gücüne sahibiz.

Plotinos'a göre, bizdeki bu iyi ve soylu şeyin kaynağı biz değiliz. O, bize, bizden daha üstün olan bir varlık tarafından verilmiştir. Ancak bizim onu kabul etme, benimseme, kendimizin yapma veya yapmama gücümüz yani özgürlüğümüz vardır. Bu güç veya özgürlük bize ruhumuzdan, onun aracılığıyla Akıl'dan gelmektedir. İstersek kendimizi bu üst yanımızla, üst seviyemizle birleştirir, onunla özdeşleşiriz veya yanlış bir akıl yürütme, yanlış bir karar sonucu bizi aşağıya doğru çeken şeye, bedenimize, maddemize yöneliriz.

Plotinos'a göre evrende aslında bir değil iki inayetten, iki tanrısal bağıştan, iyilikten söz etmemiz mümkündür. Birinci inayet, asıl yaratıcı olan mükemmel inayet, büyük inayet evrenin tümünde var olan tanrısal Akıl'dır; ikinci inayet, küçük inayet ise ondan türeyen, onunla ilişki kurmamıza imkân veren bizdeki akıl, bireysel akıldır. Evren iyidir, ama insan, daha doğrusu bazı insanlar kötüdür:

> "Çünkü eğer insan basit olsaydı yani sadece yapılmış bir şey olsaydı, eylemleri ile deneyimleri sadece bunun sonucu meydana gelseydi, diğer canlı varlıklardan farklı olarak ahlâki bakımdan bir kınamanın muhatabı olmazdı. Ancak, kötü insan haklı olarak kınanabilir; çünkü o sadece yapılmış bir şey değildir, aynı zamanda bir başka, özgür ilkeye sahiptir. Bu ilke inayetin veya bütünün akılsal ilkesinin dışında kalan bir şey değildir... yaratıcı olan bir akılsal ilke vardır. Ondan başka bir de bu daha yüksek ilkeleri, meydana gelen şeylere bağlayan bir diğer ilke bulunur. Bu yüksek ilkeler yukarıdan etkide bulunan İnayettir. Diğeri bu yüksek ilkelerle ilişki içinde olan, onlardan çıkmış olan diğer inayettir... bozuk bir insanın eylemi ne inayetin eseridir, ne de inayete uygundur; erdemli bir insanın eylemi ise inayetin eseri değildir –çünkü o, insanın kendisi tarafından yapılmaktadır–, ama inayete uygundur, çünkü akılsal ilkeyle uyum içindedir; nasıl ki sağlığını koruma yönünde davranan bir insanın eylemi, hekimin akılsal planına uygun olarak gerçekleştirdiği kendi eylemiyse. Çünkü hekimin yaptığı şey, hastalık ve sağlık konusundaki maharetine uygun olarak hastaya reçete vermektir. Bu reçeteyi uy-

gulamayan, böylece hastalanan, hasta insanın kendisidir ve onun bu eylemi hekimin inayetine aykırı düşen bir eylemdir" (III, 2, 4-5).

O halde aslında kötü olan madde bile değildir, kötü insandır. Armstrong'un yukarıdaki pasajın çevirisine düştüğü dipnotta belirttiği gibi (3. cilt, s. 122) Plotinos'un insanda varlığını tesbit ettiği ikilik, gerçekte madde ve tin veya hatta bedenle ruh arasındaki ikilik değildir, insan ruhunun aşağı yanıyla yukarı yanı arasında, aşağı ben (self) ile yukarı ben arasındaki ikiliktir. Kötünün sorumlusu madde değil, insandır, insanın aşağı ben'idir. Özgür irade ancak yukarı ben'de, insanın kendisini aşağı ben'inden kurtardığı, ondan bağımsızlaşabildiği yerde gerçekleşebilir.

Plotinos'un bu görüşünün mantıksal sonucu, inayet ile kaderi, özgürlük ve zorunluluk olarak karşı karşıya koymaktır. Gerçekten de ona göre ruhumuzun yukarı kısmında ancak inayet ve özgürlükten söz etmek gerekmektedir. Buna karşılık onun aşağı kısmını bunun tersine zorunluluk veya kader (fate) olarak adlandırmamız mümkündür (III, 2, 4).

ERDEM VE MUTLULUK

Bütün bunlardan yani Plotinos'un varlık, akıl, ruh, madde ve duyusal dünya kuramından ona göre erdem ve mutluluğun ne olduğu, insanın içinde yaşadığı dünyada ne yapması ve mutluluğunu nerede araması gerektiği yönündeki görüşleri çok net olarak ortaya çıkmaktadır.

Plotinos için içinde yaşadığımız dünya, daha önce söylediğimiz gibi mümkün olan tek ve en iyi dünyadır; ama bundan onun mükemmel bir dünya olduğu sonucu çıkmaz; o, yalnızca duyusal maddeden meydana getirilebilecek en iyi dünyadır; buna karşılık asıl anlamında, gerçek anlamda mükemmel dünya, onun üzerinde yer alan akılsal, entelektüel dünyadır.

Plotinos duyusal dünyanın doğası itibariyle kötü olduğunu ileri süren Gnostiklere karşı çıkar, ama ona fazla ilgi göstermez. Plotinos duyusal dünyayı küçümser, ama onu yok etmeye çalışmaz. Kısaca o, kendi döneminde Hıristiyanlığın bazı temsilcilerinin savunduğu yönde bir çileci değildir. Sözlerinde zaman zaman duyusal dünyayı, bedeni, bedensel hazları tümüyle reddedici bazı ifadelerle karşılaştığımız doğru olmakla birlikte, bunlar onun metafiziğinin, psikolojisinin mantıksal sonuçları değildir.

Plotinos'un genel varlık kuramı varlığın çeşitli düzlemlerini, farklı görüntülerini birbirleriyle ilişkilendirme, derecelendirme ve bir hiyerarşiye tabi tutma kuramıdır; her şeyi tek bir ilkeden, özü akıl bile olmayan, sadece birlik

ve iyilik olan bir ilkeden türetme kuramıdır. Bu kuramda akıl ancak ikinci derecede bir değere sahiptir. Başka bir deyişle Plotinos'ta akılsal değerler, akılsal erdemler kuşkusuz maddi-duyusal iyilerden daha üstün olmakla birlikte en yüksek değerler, en yüksek iyiler değildir.

Buna paralel olarak Plotinosçu metafizik, insandan duyusal, maddi iyileri, erdemleri (örneğin hazzı, sağlığı, hayatın kendisini) tümüyle yok etmesini değil, onları kendi düzeyleri ve ölçüleri içinde tutmasını, ancak onların kendilerinde kalmayıp üzerlerine yükselmesini ister. Plotinos duyusal iyileri reddetmediği gibi, daha önce işaret ettiğimiz üzere duyusal aşka, duyusal güzelliklere de karşı çıkmaz, fakat onların gerçek iyinin, gerçek aşkın, gerçek güzelliğin bir imgesi, kopyası, hayali olduklarını unutmamamızı ister. Ayrıca Plotinos, insanı insan yapan şeyin duyusal yanı, bedeni değil ruhu olduğunu, ruhun ise aklın ürünü olduğunu kabul ettiği için kendisine asıl özen göstermemiz, ilgilenmemiz gereken şeyin ruhumuz ve onun sahip olduğu akılsal iyi, akılsal aşk, akılsal güzellik olduğunu söyler.

Plotinos Aristoteles'den farklı olarak mutluluğun bazı dışsal iyiler gerektirdiğini kabul etmez (I, 4, 4); ama bu onu, bilge bir insanın kendisine işkence edilmesinden mutlu olabileceğini söylemeye götürmez. Plotinos, yalnızca mutluluğun bedenle değil ruhla ilgili bir şey olduğunu düşündüğü için, beden tarafından hissedilen acının ancak ruhun alt kısmına ait olduğunu, dolayısıyla ruhun üst kısmını, yukarı ruhu etkilemeyeceğini savunur. O, insanın gerçek doğasını, gerçek iyiliğini ifade etmediği için bedene ilgi gösterilmesini doğru bir şey olarak görmez, ama bundan dolayı bedeni öldürmemiz, yok etmemiz gerektiği sonucuna da varmaz. Plotinos'a göre sağlık hiç şüphesiz normal koşullar altında hastalıktan iyidir, çünkü iyiye ulaşmamız konusunda bizi daha özgür kılar. Öte yandan hastalık da bizim iyiye erişmemiz için mutlak bir engel değildir.

Plotinos'un normal koşullar altında intihara karşı olduğunu ve intihar etme niyetinde olduğunu sezdiği Porfirios'u bu kararından vazgeçirmek için Sicilya'ya seyahate gönderdiğini biliyoruz. Plotinos için ölüm otomatik olarak ruhun kurtuluşu ve mutluluğu anlamına gelmediği gibi (çünkü kötü ruhları ölümden sonra daha kötü bir hayat beklemektedir) önemli olan bu dünyada yaşarken ruhu yükseltmek ve arındırmaktır.

Plotinos'un ahlâkı döneminin diğer felsefi okulları gibi toplumcu değil, bireycidir, bu nedenle onda toplumsal-siyasal olana karşı hemen hemen hiçbir ilgi yoktur. Plotinos'un filozofu veya bilge insanı, siyasetle ilgilenmez; Plotinos, filozofu bir siyasal yönetici veya toplum reformcusu olarak görmekten

kesinlikle uzaktır. Onun bilge insanı, mutluluk arayışı içinde olan bir insandır, ne var ki, onun bu arayışı tek başına ve kendi çabalarıyla girişeceği bir yolculuk, kişisel bir serüvendir. Öte yandan bu ne Plotinos'un kendisinin münzevi bir hayat yaşadığı ne de öğrencilerine böyle bir hayatı öğütlediği anlamına gelir. Kendisinin böyle bir hayat yaşamadığını bildiğimiz gibi dostlarına, öğrencilerine böyle bir hayatı tavsiye etmediğini de biliyoruz.

Plotinos için mutluluğun ne olduğu konusuna gelince; ruhun erdemi düşünmek, temaşa etmek olduğuna göre onun için mutluluğun ancak entelektüel bir şey olabileceği açıktır. Plotinos'un bu noktada Aristoteles'ten yine belli ölçüde ayrıldığını görüyoruz. Plotinos Aristoteles'in erdemler arasında yaptığı ayrımı, onun asıl anlamında ahlâki erdemler veya karakter erdemleriyle entelektüel erdemleri birbirlerinden ayırmasını kabul eder. Buna bağlı olarak Aristoteles'in entelektüel erdemlerin ahlâki eylemlerden daha üstün olduğu görüşünü de benimser. Ancak Aristoteles'ten farklı olarak veya ondan daha ileri giderek her türlü eylem hayatını düşünce hayatına indirger ve onun düşünce hayatının aşağı bir formu olduğunu ileri sürer.

Plotinos bu görüşüne paralel olarak yine Aristoteles'in asla kabul etmeyeceği bir değerlendirmede bulunur. Aristoteles'in ahlâki hayatın özünü teşkil ettiğini düşündüğü ahlâki erdemlerini yani cesaret, adalet, ölçülülük vb. gibi şeyleri gerçek anlamda erdem olarak kabul etmez. Plotinos için ahlâki erdemler veya karakter erdemleri ruhun ancak aşağı kısmının, duyusal dünyaya yönelik kısmının erdemleridir. İnsana has olan ve onun mutluluğunu sağlaması mümkün olan biricik erdemler ise onun yukarı kısmına ait erdemler, yani entelektüel erdemlerdir.

> "Ahlâki erdemler bize bu dünyada hayatımızı geçirmemizde yardımcı olan düzen ve güzellik ilkeleridirler. Onlar arzularımıza ve tüm duyarlılığımıza sınır ve ölçü getirerek, yanlış yargılarda bulunmamıza engel olarak bizi yüceltirler" (I, 2, 2).

Plotinos ahlâki erdemlerle entelektüel erdemler arasındaki bu farklılığı ve ahlâki erdemlerin entelektüel erdemlere ulaştırmada bu aracı rolünü bir başka pasajda daha açık bir şekilde ortaya koyar. Platon, ahlâkın temel amacının insanın Tanrı'yı taklit etmesi, erdemler aracılığıyla Tanrı'ya benzeme çabası olarak ortaya koymuştu. Plotinos bu tanımlamayı tümüyle benimser ve bu konuda ahlâki erdemlerin ne tür rol oynayabileceğini araştırır. Plotinos'a göre bu rol, onların ruhu Akıl'a doğru yolculuğuna hazırlama rolüdür.

Daha basit olarak söylersek, ruhun ahlâki erdemler aracılığıyla temizlenmesi, arıtılmasıdır:

> "Platon (insanın Tanrı'ya) benzerliğinden, bu dünyadaki varlığından 'Tanrı'ya kaçma' olarak söz ettiğinde ve toplumsal (civic) hayatta rol oynayan erdemleri (ahlâki erdemleri) erdemler olarak adlandırmadığında, öte yandan bir başka yerde erdemleri arınmalara özdeş kıldığında iki tür erdemin varlığını kabul ettiğini ve toplumsal erdemleri sözü edilen benzerliği meydana getiren şey olarak görmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Bedenle birlikte bulunduğunda ve onun deneyimlerini paylaştığında, onunla aynı görüşlere sahip olduğunda kötü olduğundan, ruh ancak bedenle aynı görüşleri paylaşmadığı zaman iyi olabilir –'akıl' ve 'bilgelik' işte budur–; benzer şekilde ruhun 'kendine hâkim olması' (self-control), bedenin deneyimlerine katılmaması demektir. 'Cesaret' denilen şey ruhun bedenden ayrılmasından korkmaması olduğu gibi, 'adalet' denilen şey de onun herhangi bir karşı çıkmayla karşılaşmaksızın akıl tarafından yönetilmesidir. Böylece ruhun faaliyetinin tümüyle akılsal olduğu, bedenin duygulanmalarından bu şekilde özgür olduğu durumunu onun Tanrı'ya benzemesi olduğunu söyleyebiliriz" (I, 2, 3)... "Böylece ruhta bulunan daha yüksek 'adalet', onun akla dönük etkinliğidir; 'kendine hâkim olması' onun akla dönmesidir; 'cesareti'... duygulanımlardan korunmuş olmasıdır ... ruhta akla doğru yönelmiş olan düşünce, 'bilgelik'tir, gerek teorik gerekse pratik bilgeliktir" (I, 2, 6-7).

Sonuç olarak Plotinos için ruhun iki kısmı ve bu kısımların her birinin kendine mahsus erdemleri vardır. Ahlâki erdemler, ruhun aşağı kısmının erdemleridir. Onların görevi, ruha sınır ve ölçü getirmek, üst kısmının faaliyetine yani, temaşa faaliyetine engel olmaması için ruhun akıl-dışı yanından kaynaklanan tutkuların, duygulanımların engellenmesi, bastırılması, disiplin altına alınmasıdır. Cesaretin, adaletin, ölçülülüğün asıl işlevi budur ve bunların insanların birbirleriyle ilişkilerinden çok kendi kendisiyle, ruhun kendi duygu ve duygulanımları ve tutkularıyla ilgili olarak tanımlanması gerekir. Ahlâki erdemlerin işlev kazanmasıyla temizlenen, arınan ruh veya ruhun yukarı kısmı, gözlerini Akıl'a çevirebilir ve asıl mutluluğunu meydana getirecek erdeme, entelektüel erdeme sahip olabilir.

Bu noktada Plotinos'un ahlâk felsefesinin sonuçları sanat felsefesinin sonuçlarıyla birleşir: Plotinos sanat felsefesinde güzelin değerinin bizi iyiye götürmesinde yattığını belirtmişti. Ahlâk felsefesi de iyinin veya mutluluğun ruhun arınmasıyla ortaya çıkabileceğini gösterir. Böylece Plotinos bütün erdemleri bir tür arınma olarak tanımladığı gibi Ruh'un kurtuluşu ve mutluluğunu bu tür bir arınma sonucunda ortaya çıkacak bir temaşa olarak ortaya koyar.

12

Plotinos'tan Sonra Yeni-Platonculuk



"Eğer böylece Plotinos'un takipçileri için zorunlu şeylerden biri onun düşüncesinin belirsiz olduğu noktaları açıklığa kavuşturmak idiyse daha az önemli olmayan bir diğeri de onun kanıtlarının mantıksal yapısını ortaya koymaktı. Öte yandan bu takipçiler Plotinos'un Platoncu metinlere teklifsiz yaklaşımıyla da aynı ölçüde ilgilenmekteydiler... Hatta tinsel seçkinler için de kurtuluşun en iyi yolu felsefe miydi? Bu konuda da sonraki Platoncular arasında ancak çok küçük bir azınlık okulun kurucusunu izleyecektir."

R. T. Wallis, *Neo-Platonism*, 92-93

Plotinos'tan sonra Yeni-Platonculuğun gelişmesi ile ilgili olarak üç dönem ayırdedilir. Birincisi Plotinos'un doğrudan öğrencileri olan Amelius ve Porfirios'un öğretilerinin teşkil ettiği dönemdir. İkincisi İS. yaklaşık 326 yılında ölmüş olan İamblichos'un öğretisinden kaynaklanan Suriye ve Bergama Yeni-Platoncu okullar dönemi, üçüncü ve son dönem ise İS. 5-6. yüzyılların Atina ve İskenderiye okulları dönemidir.

Atina'da Yeni-Platonculuk, Bizans kilisesinin baskısıyla İmparator Jüstinyen tarafından 529 yılında kapatılıncaya kadar, Platon'un Akademi'sinin resmi öğretisi haline gelir. Bu dönemde Akademi'nin ilk Yeni-Platoncu başkanı 432'de ölmüş olan Plutarkhos'tur (Bunu daha önce adı geçen *Paralel Hayatlar*'ın yazarı Plutarkhos'la karıştırmamak gerekir). Plutarkhos'tan sonra okulun başına geçen diğer iki önemli isim, 437'de ölen Syrianus ve tüm geç dönem Yeni-Platonculuğunun en tanınmış siması olan Proclos'tur (412-485). Jüstinyen tarafından kapatıldığı sırada Akademi'nin son başkanı Damascius'tur. Akademi'nin kapatılması üzerine Damascius'la aralarında Aristoteles'in ünlü bir şerhçisi olan Simplicius'un bulunduğu altı meslektaşı İran'a, Sasani hükümdarı Hüsrev'in yanına gidecek, fakat burada aradıklarını bulamayarak kısa bir süre sonra ülkelerine geri döneceklerdir.

İskenderiye okuluna gelince, bu okulun Yeni-Platoncu tarihi hakkında daha az bilgiye sahibiz. İskenderiye okulu daha çok Aristoteles üzerine şerhleriyle tanınır. Okul, 6. yüzyılda Hıristiyan hocaların eline geçer. 641'de Müslüman Araplar tarafından fethedildiğinde canlılığını devam ettiren etkin

bir merkez durumundadır. Bu okulun Yeni-Platoncu öğretiminin başlatıcısı olarak Plotinos'un hocası olan Ammonius Saccas kabul edilir. Daha sonraki temsilcileri arasında 4. yüzyılın sonu 5. yüzyılın başlarında yaşamış olan Theon adlı bir matematikçi ile onun Hıristiyan ayak takımı tarafından acımasız bir şekilde öldürülmüş olan kızı Hypatia vardır. Yeni-Platoncu İskenderiye okulu en parlak dönemini Atina'da Proclos'tan ders gördükten sonra İskenderiye'ye dönen Ammonius'la yaşar. Yukarıda söz ettiğimiz Damascius ve Simplicius da Ammonius'un öğrencileri olmuşlardır.

İskenderiye'de ortaya çıkmış diğer önemli bir isim, Johannes Philyoponus'tur. O, Ammonius'un Aristoteles üzerine konferanslarını yayınlamış, ayrıca biri Proclos'a, onun dünyanın ezeliliği görüşüne diğeri ise Aristoteles'e karşı eleştirilerini içeren iki eser kaleme almıştır. İskenderiye okulunun 6. yüzyılın ikinci yarısında Hıristiyan hocaların eline geçmesinden önceki son temsilcisi ise Olympiodoros'tur. Bu okul daha sonra gerek Bizans, gerekse İslâm dünyasında Yeni-Platoncu etkinin korunması ve devamı bakımından önemli bir rol oynayacaktır.

AMELİUS VE PORFİRİOS

Plotinos'un gözde öğrencilerinden biri olan Amelius'un en önemli görüşü, bir Yeni-Platoncu için hiç de alışık olmadık bir biçimde Kötü'nün de bir İdeası olması gerektiğini ileri sürmesidir. Bu konudaki tezinin ana gerekçesi, bir İdeası veya Formu olmadığı takdirde Kötü'nün Tanrı tarafından bilinemeyeceğidir. Amelius, İdeaların sayı bakımından sonsuz oldukları görüşünü de ortaya atmıştır. Sonuç olarak Amelius bütün ruhların birliği ve Akıl'la olan akrabalıklarını temele alarak, Plotinos'un üç hipostazını birbirinden ayıran sınırları ortadan kaldırmaya çalışmıştır.

Fakat Yeni-Platonculuğun daha sonraki tarihi için hiç şüphesiz Porfirios daha önemlidir. O, İS. yaklaşık 232 yılında Sur'da doğmuş ve 4. yüzyılın başlarında (İS. 305) ölmüştür. Felsefe tarihi bakımından önemli yanı, daha önce gördüğümüz gibi Plotinos'u derslerini kaleme almaya teşvik etmesi, daha sonra bu eserleri ilk kez –veya eğer Plotinos'un dostu ve doktoru olan Eustochius'un onları daha önce yayınlamış olduğuna dair haberler doğruysa ikinci kez– yayınlaması ve onların başına Plotinos'un hayatıyla ilgili uzun bir biyografiyi yerleştirmiş olmasıdır. Porfirios'un bunun yanında *Pythagoras'ın Hayatı* adlı bir başka önemli biyografik eseri daha vardır.

Porfirios çok yazan biridir. Kaynaklarda büyük kısmı bugün elimizde olmayan altmıştan fazla eserinin adı geçmektedir. Bunların bir bölümü din,

mitoloji, gramer, retorik, müzik, matematik, astronomi gibi dar anlamda felsefenin içinde yer almayan konularla ilgilidir (daha önce sözünü ettiğimiz, Plotinos'un isteği üzerine kaleme aldığı *Hıristiyanlara Karşı* adlı polemik eseri de bu grup içinde yer almaktadır). Bir bölümü ise daha özel olarak felsefenin mantık, metafizik, ahlâk felsefesi, psikoloji gibi alanlarına aittir. Bu sonuncular arasında en önemlisi hiç şüphesiz daha sonraki dönemde gerek Doğu İslâm, gerekse Batı Hıristiyan dünyası üzerinde en fazla etkide bulunmuş olan Aristoteles'in mantığına, daha özel olarak *Kategorileri*'ne bir giriş olarak kaleme almış olduğu *İsâgûcî*'sidir.

Porfirios, Plotinos'tan farklı olarak ve daha sonra birçok Yeni-Platoncu yazarın kendisini izleyeceği gibi, Aristoteles'in mantığına büyük önem verir. Yunanca 'Giriş' anlamını taşıyan bu küçük kitabını yeni başlayanlar için Aristoteles'in mantığı, daha özel olarak kategorileri hakkında bilgi veren bir eser olarak tasarlamıştır. Bu eserde Aristoteles'in mantığının beş tümelini (cins, tür, ayrım, türsel ayrım ve ilinek) ele alır ve bu tümellerin nesnel bir varlığa mı sahip oldukları, yoksa sadece insan zihninde var olan şeyler mi oldukları; nesnel bir varlığa sahiplerse bunun cisimsel mi, yoksa cisimsel olmayan bir varlık mı olduğu ve nihayet onların duyusal varlıklardan ayrı olarak mı var oldukları, yoksa onlarda mı bulundukları şeklinde üç temel soru sorar. Eser, kısa bir süre sonra Boethius tarafından Latinceye çevrilecek ve Ortaçağ'da tümellerin ne tür bir varlığa sahip oldukları konusunda kavram realistleriyle nominalistler arasında cereyan eden ve 'tümeller kavgası' diye bilinen tartışmaların temelini oluşturacaktır.

Porfirios, Amelius gibi Plotinos'un hipostazları arasındaki kategorik ayrımları ortadan kaldırma yönünde çaba gösterir. Plotinos maddenin üzerinde üç hipostaz kabul etmiş ve bu hipostazları birbirlerinden ayırmıştır. Bu hipostazlar onda birbirlerinden bağımsız olmamakla birlikte birbirlerinden ayrı şeyler, varlığın farklı aşamaları olarak tasvir edilmiştir. Porfirios ise üç hipostazı birbiri içine giren ve son ikisinin ilkinin yani Bir'in bir görüntüsü oldukları bir dizi olarak ele alır. Öte yandan, Plotinos'un Akıl ile Ruh arasında yaptığı ayrımı da hemen hemen bir yana bırakır. Ruh'un içinde akılsal olmayan, aşağı kısmın varlığını reddederek onu tümüyle akıla indirger.

Duyusal dünya ile tinsel dünya arasındaki ilişkiler konusunda ise Porfirios'un tersine bir tutum izlediği ve bu iki dünya arasındaki ayrımı daha da keskinleştirdiği görülür. Bunun bir sonucu olarak, ruhla beden arasındaki ilişkiler meselesinde Platon'un *Phaidon*'daki görüşünü yani ruhun bedene düşmüş olduğu ve ondan kaçması gerektiği yönündeki görüşünü benimser.

Stoacılara karşı çıkarak, ruhun bedenden hiçbir şekilde etkilenmediği görüşünü savunmasına paralel olarak, Plotinos gibi ruhun tutkularının onun etkilenmeleri değil, eylemleri olduğunu ileri sürer. Cisimsel olmayan varlıkların, uzaysal sınırlamalara tabi olmadıklarını savunduğu için ruhun bedendeki varlığını bir yerde bulunma anlamında onda bulunma değil, onunla bir ilişki içinde bulunma (relation) olarak tanımlar. Porfirios'a göre ruhun bedenle ilişkisi, bedene karşı bir yönelim, bir istidat olarak onunla birlikte bulunması demektir. Daha açık bir ifadeyle Porfirios için ruhun bedenle birlikte bulunması, onda faaliyette bulunması, onu yönetmesi anlamına gelir.

Ancak bu görüş, Plotinos gibi Porfirios'u da cevaplandırılması gereken iki önemli soruyla karşı karşıya bırakır: Eğer ruh, bedende bulunmuyorsa, özü itibariyle bedenden etkilenmeyen bir şeyse onun neden maddeden arındırılması ve bedenden kurtarılması gerekmektedir veya böyle bir arındırma nasıl mümkündür? Sonra böyle bir varsayımda onun bedene yani maddeye düşmesi nasıl söz konusu olabilir? Ruhla beden arasındaki keskin zıtlıktan kaçınmak için, Plotinos Ruh'u bazen Akıl'ın salt bir görüntüsü ve bir hayali olarak ele almıştır. Porfirios da aynı yönde ilerleyerek Ruh'u Akıl'ın bir hayali, bir görüntüsü olarak gören bu 'illüzyoncu' görüşü devam ettirir.

Ruh göçü sorunu daha sonraki Yeni-Platonculukta bir başka önemli tartışmanın konusu olmuştur. Numenius ve Plotinos'un, farklı ruh türleri (tanrısal, insani, hayvansal) arasındaki sınırları ortadan kaldırma yönündeki genel eğilimlerine uygun olarak insan ruhlarının hayvanlara geçebileceği görüşünü kabul etmelerine karşılık İamblichos bu görüşe karşı çıkarak Platon'un bu konudaki sözleriyle kötü insanların gelecekteki hayatta hayvanlarınkine benzer bir karaktere sahip olacaklarını kastettiğini ileri sürecektir. Porfirios'un ise bu konuda hocasının yanında yer aldığı görülmektedir: Ona göre de insan ve hayvan ruhları bir aynı türe aittirler ve böylece onların her ikisi de akılsaldır.

Porfirios'un ahlâk felsefesi de ilginçtir. O dört tür erdemin varlığını kabul eder. Bunlar ahlâki (civic), arınmacı (purgative), temaşacı (contemplative) ve nihayet ideal (paradigmatic) erdemlerdir. Bu erdemler kendi aralarında da bu sıraya göre hiyerarşik bir düzen oluştururlar. Bu düzende daha yukarıda olan daha aşağıda olanı içerir ve ondan üstündür. Porfirios ayrıca bu erdem türlerinin her birine Platon'un dört ana erdemini yani bilgelik, ölçülülük, cesaret ve adalet erdemlerini yerleştirir. Yalnız bu erdemler, sözünü ettiğimiz farklı erdem türleri içinde farklı şekillerde kendilerini gösterir. Örneğin bilgelik, ahlâki erdemler düzeyinde veya ahlâki bir erdem olarak insanın gündelik ha-

yata ilişkin davranışlarında basiretli davranması anlamına gelir. Ama arındırıcı erdemler düzeyinde o, ruhun bedenin etkisi altında kalmaksızın, kendi doğasına uygun olarak doğru kanaatlere sahip olması veya onları meydana getirmesi demektir. Aynı erdem, temaşacı erdemler düzeyinde ise bir başka şey, ruhun, Akıl'da içerilmiş olan özleri temaşa etmesi anlamına gelir.

Porfirios klasik Yunan mitolojisinin efsanelerini felsefi alegoriler olarak yorumlama konusunda Plutarkhos'la başlayan geleneği devam ettirir ve onu daha ileri götürür. Epikurosçu bir düşünür, Platon'u kanıtlanabilir bir doğrunun yerine, şiirsel bir efsane kılığı altında yanlışı geçirmekle suçlamıştır. Porfirios'un buna cevabı 'doğanın gizlenmekten hoşlandığı', dolayısıyla efsanenin de bir bakıma doğal olduğu şeklinde olur. Ona göre efsane bütün insanlar için uygun bir ifade formudur, çünkü insanlar esas olarak imgelerle düşünürler. Bu genel tutumunun bir sonucu olarak Porfirios Homeros'un bazı hikâyelerinin literal anlamları arkasında bazı gizli, felsefi anlamlar bulur.

İS. 2. yüzyılda derlenmiş olduğu bilinen dinsel bir pagan metni olan *Kaldelilerin Kehanetleri*'ni felsefi olarak yorumlayan ilk Yeni-Platoncu, Porfirios'tur. Bu metin Porfirios'tan sonra gelen Yeni-Platoncular ve özellikle İamblichos tarafından otantik bir tanrısal vahiy olarak ele alınacaktır. İamblichos'tan itibaren din, dinsel ayinler, hatta büyü, teurji, felsefe ile birlikte veya felsefenin yanında ruhun kurtuluşunun bir diğer yolu olarak görülecektir. Aslında Porfirios'un kendisi bu görüşü paylaşmaz. O, büyü ve teurjiyi reddetmez, ama onların etkisinin, Plotinos gibi, sadece doğanın alanı içinde geçerli olduğunu, onunla sınırlı olduğunu savunur. Bununla birlikte Porfirios'un dinsel konularla ilgili bu tutumu, daha sonra İamblichos'un benimseyeceği felsefeyi tümüyle dinin hizmetine vereceği ve dinden daha aşağı düzeyde bir kurtuluş yolu olarak göreceği ortamı hazırlar.

İAMBLİCHOS

İamblichos İS. yaklaşık 245-330 yılları arasında yaşamıştır. Bir süre Porfirios'un öğrencisi olmuş, daha sonra doğum yeri olan Suriye'ye giderek Apamea'da kendi adına bir okul kurmuştur. Platon ve Aristoteles üzerine bugün hiçbiri elimizde olmayan bazı şerhler yazmış, ayrıca en büyük bir otorite olarak kabul ettiği Pythagoras'ın öğretileri üzerine de önemli bir eser kaleme almıştır.

Plotinos sonrası Yeni-Platonculuğun tarihi bakımından İamblichos, Porfirios'tan daha önemlidir. O, Yeni-Platonculuk içinde sadece yeni bir okulu değil, aynı zamanda yeni bir düşünce tarzını temsil eder (Dodds, XIX).

Yeni-Platoncu kuram içinde, daha sonra Atina ve İskenderiye okullarında ortaya çıkacak olan bazı temel yeniliklerin kaynağı İamblichos'tur. İamblichos'un ve daha sonra onun bu konudaki tutumunu devam ettirecek olan Proclos'un en önemli özelliği, Plotinosçu metafiziği katı, sınırları kesin olarak belirlenmiş hipostazlardan veya varlık düzlemlerinden meydana gelen hiyerarşık bir sisteme dönüştürmüş olmalarıdır.

Bu bağlamda olmak üzere İamblichos, Porfirios'tan farklı olarak Ruh ile Akıl arasında kategorik bir ayrım yapar. Ona göre, Ruh ve Akıl, bir aynı tözün iki farklı görüntüsü değildir. Ruh, Platon'un söylediği gibi Akıl'a tabi olan, ondan daha aşağı bir düzeyde bulunan ayrı, bağımsız bir tözdür ve onun özü, özsel doğası, tinsel dünya ile duyusal dünya arasında bir aracı olmasıdır. Bu aracılık durumu, açık olarak kendisini Ruh'un özü bakımından ezeli-ebedi olmakla birlikte, faaliyetlerinin zaman içinde meydana gelmesinde gösterir.

İamblichos bu görüşüne paralel olarak Ruh'un algısıyla Akıl'ın algısı arasında da kesin bir ayrım yapar: Akıl'dan ayrı olduğu için Ruh'un algıladığı veya temaşa ettiği şeyler, Akıl'ın temaşa ettiği aşkın ideal Formlar veya İdealar değil, bunların yalnızca duyusal dünyadaki tohumsu nedenleri (logoi spermatikoi) olabilir. Öte yandan İamblichos, Plotinos'tan farklı olarak farklı düzlemlere ait ruhlar arasında da ayrım yapar: Buna göre insan ruhları tanrıların ruhları ile aynı tözden meydana gelmiş (consubstantial) değildir.

İamblichos aynı bakış açısının bir diğer sonucu olarak, Plotinos'un Ruh'un yüzü sürekli olarak Akıl'a dönük olan ve duyusal dünyaya düşmesi söz konusu olmayan bir üst kısmının var olduğu görüşüne de karşı çıkar. Bununla birlikte, ruhun etkilenimleri veya duygulanımlarının aslında ruha değil, sadece onun alt kısmının bedenle birleşmesinden meydana gelen bütüne mal edilmesi gerektiği konusunda Plotinos'u izler. Ancak ondan farklı olarak bu hatadan tüm ruhun etkilenebileceğini kabul eder. Hiyerarşik evren görüşünün sonucu olarak hiçbir ruhun ait olduğu dünyadan ayrılamayacağını ileri sürdüğü için insan ruhunun bir hayvanın bedenine geçebilececeği yönündeki Plotinosçu görüşü reddeder; ama bir yandan da Plotinos'la birlikte onun yukarı dünyalara, meleklerin dünyasına yükselebileceğini kabul eder. Fakat ona göre bu, yine Plotinos'tan farklı olarak ruhun, kendi imkânları veya gücü sayesinde değil, tanrıların iyi niyetleri ve söz konusu ruhları aydınlatmaları sonucu gerçekleşebilir.

Bu son tez bizi Plotinos sonrası Yeni-Platoncu akım içinde İamblichos'un özelliğini oluşturan bir başka ve önemli öğretiye götürür: Bu, İamblichos'un daha önce ne Plotinos ne de Porfirios tarafından kabul edilmeyen, mutluluk

ve kurtuluşa erişmenin Tanrı üzerine konuşma (teoloji) veya Tanrı'yı temaşa etme (theoria) yoluyla değil, ancak teurji yani peygambersi bir coşku (trance) halinin sonucunda bir heykel veya insani varlık üzerinde tanrısal gücün cisimleşmesini sağlayan ritüel büyü aracılığıyla mümkün olduğu yönündeki öğretidir. O, bu öğretisini *Sırlar Üzerine* veya *Mısırlıların Sırları Üzerine* adlı eserinde ortaya koyar.

Olympodoros Yeni-Platoncu okul içinde İamblichos'un gerçekleştirdiği bu temel değişikliği şu şekilde ifade etmektedir:

> "Bazıları, örneğin Plotinos, Porfirios vb. ön plana *felsefeyi*, diğerleri, örneğin İamblichos, Syrianus ve Proclos *rahiplik sanatını* koyarlar" (Dodds, XXIII).

Gerçekten de İamblichos'un söz konusu eserindeki ana tezi sadece dinsel ayin ve ibadet, dualar ve ritüeller yoluyla kurtuluşa erişmenin mümkün olduğu değildir; bundan daha özel olarak *teurjinin 'theoria'dan, dinin felsefeden üstün olduğudur*. Bunun nedeni, Plotinos'la birlikte ikisi için de Tanrı'nın özü itibariyle akılsal bir varlık olmamasıdır. İamblichos Tanrı veya tanrılarla birleşmek için yardımımıza çağıracağımız güçler hakkında belli bir entelektüel kavrayışa ihtiyacımız olduğunu kabul eder. Ama, ona göre Plotinos ve Porfirios'un hataları, hayati birleşmenin bunun için gerekli olan *ritüel eylemlerin uygulamasın*a bağlı olduğunu görmemeleridir. Plotinos'un ileri sürdüğü gibi bu ritüeller, güçlerini duyusal evrende hüküm süren evrensel sempatiden değil, tanrıların yardımından, onların iradi olarak insan ruhuna sağladıkları bağıştan (grâce) alırlar. Bundan dolayı, kurtuluş insanın kendi gücünden ileri gelemez ve felsefe tek başına insanın kurtuluşunu sağlayamaz.

Nitekim aynı görüşü savunan Proclos da teurjinin 'tüm insani bilgelikten daha üstün bir güç olduğu'nu, 'bireysel varlıkların bir keşif eylemi veya onlara özgü olan faaliyetler sayesinde değil, bazı taşlarda, otlarda veya hayvanlarda bulunan gizli sembollerin esrarlı işlemleri aracılığıyla Bir'le birleşebilecekleri'ni savunacaktır (Dodds, XXIII).

Yeni-Platoncu hareket içinde İamblichos'un bu görüşü, insanın kurtuluşunda tanrısal iradenin rolü üzerindeki bu ısrarı, insanın tanrısal olana karşı tutumu ile ilgili önemli bir değişikliktir. Bu, Yeni-Platonculuğu, Plotinos ve Porfirios'un kararlı bir şekilde karşı çıktıkları Sır ve Kurtuluş dinlerine yaklaştırır. Plotinos'un içinde yaşadığı çağın dinsel ihtiyaçlarını ve kaygılarını, Yunan akılcılığının ana çerçevesi, temel kavramları içinde anlamaya

ve ifade etmeye çalışan bir filozof olduğunu görmüştük. Porfirios da aynı çizgiyi devam ettirmiştir. O, sıradan veya ortalama insanla filozof arasında bir ayrım yapmış, dinsel pratiklerin, ritüellerin sıradan insan için daha kurtarıcı olduğunu, onlara daha yararlı olduğunu kabul etmekle birlikte, filozoflar için yüksek bir değere sahip oldukları görüşünü reddetmiştir. Porfirios, Sır dinlerinin yöntemlerinin ancak felsefeyi doğrudan kavrama ve uygulama imkânına sahip olmayan insanlar için uygun olan şeyler olduklarını ileri sürmüştür. Bu yöntemler ruhu, felsefe yoluyla akılsal dünyaya yükseltme imkânına sahip olan filozof için ise hem gereksiz, hem de yetersizdir. İamblichos ve daha sonra Proclos'ta bu iddiadan tümüyle vazgeçildiği ve felsefenin yerine dinin, Sır dinlerinin ve bu dinlerin uygulamalarının konulmak istendiği görülmektedir.

Platon'un akıl ile akılsal arası ilişkiler öğretisinin içinde bulundurduğu güçlüklere daha önce değinilmişti. Platon'un felsefesini benimseyenler içinde kimileri akılsal olanı (İdeaları) akıldan (Demiorgos) ayrı, onun dışında bir şey olarak görmenin, aklın akılsal veya akıllı olmadığını, akıllı olmak için kendi dışına çıkmanın ve akılsal olanı temaşa etmenin gerektiğini kabullenmek anlamına geldiğini savunmuşlardır. Öte yandan bu akılsal olanla ilgili olarak da, onun akıl tarafından algılanmaması halinde akılsal olmaması tehlikesini içermekteydi.

Öte yandan Plotinos'un metafiziğinde 'her şeyin her şeyde olduğu, ancak her şeyde bu şeyin doğasına uygun bir şekilde bulunduğu' yönünde bir görüşün olduğunu görmüştük. Daha önce çeşitli vesilelerle üzerinde durduğumuz gibi Plotinos'a göre var olan sadece Bir'di; ancak bu Bir, kendisini farklı düzlemlerde veya farklı tarzlarda ortaya koymaktaydı. Bir veya İyi'de adlandırılamaz bir birlik olarak bulunan şey Nous'ta kendisini bir Akıl ve akılsal, Varlık ve Öz olarak ortaya koymakta veya açmaktaydı. Ruh'ta ise aynı töz, daha büyük bir çokluk olarak ortaya çıkmasının yanı sıra özellikle Hayat olarak kendini göstermekteydi. Ancak, bu Plotinos için Ruh'un Akıl'dan veya Akıl'ın Hayat'tan yoksun olduğu anlamına gelmemekteydi. Ayrıca Plotinos bireysel insan ruhlarının aynı zamanda diğer bütün ruhları ve evrensel bir hipostaz olarak Ruh'u içine aldığı şeklindeki bir düşünceyi savunduğu gibi Akıl ile akılsal arasında da bir ayrım yapmamaktaydı. Kısaca Plotinos'ta her bir hipostaz kendi düzleminde, kendi yerine, kendi doğasına uygun bir tarzda Varlık'ın tümünü ifade ettiği gibi, her bir hipostaz içinde yer alan her özel, tikel üye de (bireysel ruh, bireysel akıl) bu hipostazın bütününü yansıtmaktaydı.

İşte İamblichos bu görüşe de karşı çıkmaktadır: Ona göre varlığın veya gerçekliğin farklı düzeyleri birbirinden ayrıdırlar ve bu düzeyler içinde daha yukarıda olan, daha aşağıda olanın içinde bütünüyle veya kendisi bakımından bulunamaz. Onlar yani hipostazlar arasında sadece *tekabüller* olabilir. Böylece Ruh'un dünyası, Akıl'ın dünyasını içinde bulunduramaz, onun sadece daha aşağı düzeyden bir *tekabülü*nü temsil edebilir. O halde Plotinos'un ileri sürdüğü gibi 'her şeyin her şeyi içerdiği'ni söylemek yerine 'her şeyin her şeyi ancak *kendi varlık tarzında, kendi düzeyinde, kendi yerine ve kendi doğasına uygun biçimde içerdiği*'ni kabul etmek gerekir.

İamblichos bu genel görüşüne uygun olarak akılla akılsal olan arasında da benzeri bir ayrım yapar ve Plotinos'un yapmaktan kaçındığı şeyi yani onlar arasında ontolojik bir öncelik-sonralık ilişkisinin varlığını kabul eder. Ona göre akılsal, varlık bakımından, akıldan *önce* gelir. Çünkü Platon'un *Parmenides*'te özel olarak üzerinde durduğu gibi, düşüncenin nesneleri, onları düşünen şeyden bağımsız olmak ve ondan önce gelmek zorundadırlar. İamblichos aynı bakış açısından hareketle Varlık, Hayat ve Akıl arasında da benzeri bir ontolojik öncelik-sonralık ilişkisi kurar. Platon'un İdealar kuramında daha tümel olan kavramlara metafizik hiyerarşide daha yüksek bir yer vermesine benzer bir tarzda, Varlık'ı Hayat'ın, Hayat'ı ise Akıl'ın önüne geçirir. Ona göre var olan her şey hayata sahip olmadığı gibi canlı olan her şey de düşünme gücüne sahip değildir. O halde Varlık'ın Hayat'tan, Hayat'ın da Akıl veya Düşünce'den önce gelmesi zorunludur.

İamblichos'un bunun sonucu olarak Aristoteles'in ılımlı realizmini veya konseptüalizmini reddederek, Platon'un *kavram realizmi*ni benimsediğini görürüz. Ona göre İdealar veya Formlar, Aristoteles'in ileri sürdüğü gibi yalnızca tikeller *içinde* etki veya faaliyette bulunan doğal tözlerden ibaret değildir; Platon'un doğru bir şekilde gördüğü ve belirttiği gibi onlardan bağımsız, kendi başlarına varlığa sahip olan tözlerdir ve onlar tikellerin sadece bilgi bakımından (cognitive) açıklayıcı ilkeleri değildir, aynı zamanda onların ontolojik varlık nedenleridir.

İamblichos'un bu iki özel öğretisine paralel olarak geliştirdiği bir başka özel veya yeni görüşü, Platon'un 'pay alma' kuramına getirdiği farklı yorumdur. Platon duyusal dünyada bulunan tikel nesnelerle onların modelleri olan İdealar arasındaki ilişkiyi birincilerin ikincilerden 'pay alma'ları olarak açıklamıştı. Buna göre İdealar, tikel nesnelerin dışında ve üzerinde aşkın bir varlığa sahiptiler. Tikel nesneler ise İdealardan pay aldıkları için veya almış oldukları pay ölçüsünde varlığa gelmekteydiler.

İamblichos Platon'un bu 'pay alma' kavramına dayanarak yeni bir kuram ortaya atar. Bu, a) parçalarından *önce gelen* ve onlara aşkın olan bir bütün, b) parçalarından *meydana gelen* bir bütün, c) parçalarında *bulunan* bir bütün ayrımına dayanan kuramdır. İamblichos'a göre gerçekten var olan bir şey; a) kendisinden pay alan şeylerden ayrı ve onlara aşkın bir varlık, bir töz olan şey (amethektos, imparticipable), b) kendisinden pay alınan şey (methektos, participable) ve nihayet c) kendisinden pay alan şeylerde bulunan şey (metekhon, participant) olmak üzere üçlü bir varlığa sahiptir: İdealar örneğiyle ifade etmek istersek, İdealar; a) aşkın tözler, kendilerinden pay alınması söz konusu olmayan İdealar, b) kendilerinden pay alınan İdealar ve nihayet c) kendilerinden pay alan varlıklarda bulunan İdealar olarak üçlü bir varlığa sahiptirler. İdeaların kendilerini değil de onları içeren aklı örnek olarak verirsek, onun; a) duyusal, bireysel varlıkların akıllarının üzerinde bulunan ve kendisinden herhangi bir şekilde pay alınması mümkün olmayan bir töz olarak akıl, b) bireysel akılların (participants) kendisinden pay aldıkları akıl ve nihayet c) duyusal varlıklarda bulunan, evrene içkin akıl olmak üzere üçlü bir varlığı vardır. Böylece İamblichos varlığın veya gerçekliğin her aşamasını kendi üzerinde yer alan aşamaya bağlar ve onun en yüksek ifadesini, paylaşılmayan şeyin temsil ettiği paylaşılan bir şey olarak görür. Bu bağlamda olmak üzere İamblichos'ta duyusal dünyanın ilkesi olan ruhun, ancak bu kez aşağıdan yukarı doğru olmak üzere, benzeri bir varlığa sahip olduğu görülür: a) pay alan öznelerde bulunan, onlarda içerilmiş olan ruh, b) bu öznelerin kendisinden pay aldıkları paylaşılan ruh ve c) bu paylaşılan ruhun üzerinde yer alan paylaşılması söz konusu olmayan bir töz olarak, aşkın bir varlık olarak ruh.

İamblichos'un bu ayrımının ve bu ayrıma dayanarak ortaya attığı kuramının temelinde Platon'un tözler olarak İdealar anlayışıyla, bu İdeaların duyusal varlıklar tarafından paylaşılması görüşünün ortaya çıkardığı güçlüklerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Sorun şudur: Eğer İdealar tözler iseler, duyusal varlıkların onlardan pay almaları nasıl mümkün olabilir? O halde Platon'un İdeaların mutlaklık ve bağımsızlığı görüşünü, onun pay alma kuramıyla uzlaştırmak gerekmektedir. Nitekim bu güçlüğü fark eden Porfirios duyusal varlıkların İdealardan pay aldıkları görüşünü reddetmek ihtiyacını duymuş ve buna paralel olarak Platon'un *Timaios*'unda duyusal dünyayı meydana getiren kozmik ruhun üstünde bir başka, kozmos-ötesi ruhun varlığını bulmaya çalışmıştır. İamblichos'un bu güçlüğün üstesinden gelmek için bulduğu çözüm, aynı yönde ilerleyerek duyusal dünyayı meydana getiren ruh yani kozmik ruhla, diğerini yani kozmos-üstü ruhu birbirinden ayırması ve koz-

mos-üstü ruhun duyusal dünyadaki varlıkların kendisinden pay almadıkları bir ruh olduğunu ileri sürmesidir.

Öte yandan İamblichos'un bu görüşü yukarıda işaret ettiğimiz genel tutumuna uygundur. Bu tutum, belirttiğimiz gibi Plotinos'un hipostazlar arasındaki sınırları ortadan kaldırmak veya yumuşatmak, onları bir ve aynı gerçekliğin farklı aşamaları olarak görüp aralarında süreklilikler tesis etmek isteyen anlayışına karşı olarak, bu sınırları kesin bir şekilde ortaya koymak, katılaştırmak, varlığın çeşitli aşamaları, yukarı ve aşağı dereceleri arasında kesin ayrımlar oluşturarak onları ontolojik bakımdan sert bir hiyerarşiye tabi tutmak yönünde kendini gösteren tutumdur.

O halde Plotinos sonrası Yeni-Platonculukta üstadın hipostazlar kuramı ve bu kuramda hipostazlar arasındaki ilişkilerin tasarlanması konusunda birbirine zıt iki yorumun ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan birincisi hipostazlar arasında sürekliliği vurgulamak, onları bir ve aynı gerçekliğin farklı görüntüleri olarak ele almak şeklinde ortaya çıkan yorumdur ki, bu yorum Porfirios tarafından temsil edilmektedir. İamblichos ve daha sonra Proclos'un temsil ettiği ikinci yorum ise bunun tersine hipostazlar arasındaki ayrımları katılaştırmak, hipostazlardan her birini kendi varlık gerçekliği ve bağımsızlığı içinde diğerinden ayırmak şeklinde ortaya çıkmaktadır.

İamblichos, Plotinos'un hipostazlarını birbirinden kategorik olarak ayırmak yoluna gittiğinden onlar arasında ilişki kurmak, süreklilik tesis etmek ve birinden diğerine geçişi mümkün kılmak üzere ortak veya aracı terimler bulmak sorunuyla karşılaşır. Bu problemi çözmek için ortaya attığı kuram ise 'ara terimler yasası' olarak adlandırılan kuramdır. Bu yasanın ya da kuramın esası birbirinden farklı olan iki şeyi, bu iki şeyin ortak olarak sahip oldukları üçüncü bir şeyle birleştirmektir. İamblichos'un ara terimler yasası, soyut bir biçimde ifade edersek, A'nın B olmadığını, dolayısıyla A'dan B'ye doğrudan geçişin mümkün olmadığını, ancak kendisi aynı zamanda A ve B olan bir şey aracılığıyla bu tür bir geçişin mümkün olduğunu ileri sürer. Bu, ortada A, B ve AB diye üç şeyin olduğu veya olması gerektiği anlamına gelir. İamblichos bu yasanın en iyi örneğini Platon'da, onun Ruh'u ezeli-ebedilikle zamansallık, akılsal dünya ile duyusal dünya arasında bir aracı varlık olarak ortaya koyan öğretisinde bulur.

İamblichos bu yasanın özel bir uygulaması olarak, Plotinos'un Bir'i yanında bir başka, Plotinos'un Bir'inin üzerine yerleştirdiği Bir'in varlığını kabul eder. İamblichos'a göre Plotinos, bir yandan Bir'in varlığın üzerinde, ona aşkın olduğunu söylemekte, öte yandan onun, yani varlığın Bir'den çıktığını

ileri sürmektedir. Oysa böyle bir şey mümkün değildir. Varlığın nedeni olan ve onun kendisinden çıktığı Bir'in, kendisine hiçbir yüklemin yüklenmesi mümkün olmayan mutlak Bir'den ayırdedilmesi, ondan ayrı bir şey olduğunun kabul edilmesi gerekir. Böylece bu ikinci Bir, mutlak Bir'den bir çokluk olan Akıl'a ve Ruh'a geçişi mümkün kılan ilke olacaktır.

Bu yasa veya ilkenin ilk bakışta, İamblichos'un yukarıda sözünü ettiğimiz amacına yani Plotinos'un hipostazları arasındaki sürekliliği ortadan kaldırma, onlar arasında kesin sınırlar çizme tutumuna aykırı gibi görünmesine karşılık aslında onunla tam bir uyum içinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İamblichos'un bu yasayla amacı hipostazlar arasındaki geçişleri engellemek, onları birbirlerinden ayırmak, daha önemlisi Tanrı'nın aşkınlığını korumak üzere O'nunla geri kalan varlıklar arasına birtakım aracı varlıklar yerleştirmektir. Başka bir ifadeyle İamblichos bir yandan her şeyin Bir'den çıktığı, onun açılımları olduğu yönündeki Plotinosçu ana metafizik tezi devam ettirirken, öte yandan bu açılımlar, farklı varlık tarzları veya düzlemlerini birbirlerinden ayırmak ve onlar arasında ontolojik bakımdan var olduğunu düşündüğü farklılıkları ortaya koymak istemektedir.

İamblichos, bu görüşünün sonucu olarak hipostazların her birinde ve evrenin her yanında benzeri üçlülerin (triads) varlığını arar. Bu bağlamda Platon'un *Philebos* diyaloğunda gördüğümüz Sınır (peras), Sınırsız (to apeiron) ve bunların ikisinin biraraya gelmesinden oluşan Karışım'ını (mixte) bu üçlünün seçkin bir örneği olarak gördüğü gibi, Plotinos'un Varlık, Hayat ve Akıl üçlüsünü de onun bir başka örneği olarak yorumlar. İamblichos, bu son üçlünün yani Varlık, Hayat ve Akıl üçlüsünün yalnız Nous'un değil, var olan her şeyin birbirlerinden ayırdedilmesi gereken üç farklı cephesi olduğunu ileri sürer. İamblichos'un bu görüşü Proclos tarafından da devam ettirilecek ve daha sonra Hegel'in metafiziğinde her biri kendi içinde bazı alt üçlülere ayrılan büyük üçlüsünün, kendinde Tin, kendine yabancılaşmış olarak veya doğada Tin ve kendine dönen Tin veya tarihte, kültürde Tin büyük üçlüsünün bir ön taslağını oluşturacaktır.

Daha sonra gelen Yeni-Platoncular bu üçlüleri daha başka yerlerde de arayacaklar, Aristoteles'in töz, kuvve ve fiil ayrımını, *Kaldelilerin Kehanetleri* kitabından çıkardıkları Varlık, Güç ve Akıl ayrımını, Orfik şiirlerde var olduğunu gördükleri mitolojik Kronos-Rhea ve Zeus üçlüsünü onun başka örnekleri olarak göreceklerdir.

ATİNA VE İSKENDERİYE OKULLARI

Antik çağ Yunan felsefesinin son önemli iki felsefe kolu Yeni-Platoncu Atina ve İskenderiye okullarıdır. Bu okullardan ilki Jüstinyen'in Platon'un Akademi'sini 529 yılında kapatmasına kadar varlığını sürdürür. Diğerinin varlığı ise biraz daha uzun, Araplar tarafından Mısır'ın fethedildiği 641 yılına kadar devam eder.

Atina okulunun Yeni-Platoncu ilk başkanı 432 yılında ölmüş olan Plutarkhos'tur. Plutarkhos'tan sonra Akademi'nin başına onun öğrencisi ve son dönem Yeni-Platonculuğunun en ünlü siması olan Proclos geçer. Proclos'tan sonra okulun diğer önemli bir temsilcisi Syrianus'tur. Jüstinyen tarafından kapatıldığı sırada Atina Akademisi'nin başında bulunan kişi ise daha önce söylediğimiz gibi Damascius'tur.

İskenderiye'de Yeni-Platoncu okulun önemli kişileri arasında Plutarkhos'un öğrencisi olan Hierocles, Syrianus'un öğrencisi olan Hermeias, Hermeias'ın oğlu Ammonius ve Johannes Philoponus (gramerci Yahya) bulunur. Johannes Philoponus'un, yine daha önce belirttiğimiz üzere biri Proclos'a, diğeri Aristoteles'e eleştirilerini içeren iki önemli polemik eseri vardır. Birinci eserde Proclos'a karşı evrenin yaratılmışlığını savunan Philoponus, ikinci eserinde Aristoteles'in ay-üstü aleminin ay-altı alemin maddesinden farklı bir maddeden meydana geldiği görüşüne karşı çıkar. Mısır, Müslümanlar tarafından fethedildiğinde İskenderiye okulunun başında bulunan son kişi ise Stephanus adında bir filozof olacaktır.

Bu iki okul bazı bakımlardan birbirlerinden farklıdır. İskenderiye okulu ta Helenistik dönemden, Batlamyuslar hanedanından beri özelliğini oluşturan edebi ve bilimsel incelemelere karşı gösterdiği akademik ilgiyle Atina okulundan ayrılır. Buna karşılık Atina okulu İamblichos'un bir yandan spekülatif metafiziğe, diğer yandan geleneksel dinlere karşı gösterdiği sempatiyi, hatta coşkuyu devam ettirir. Bundan ötürü Atina okuluna mensup Yeni-Platoncu filozoflar İskenderiye okulu içinde yer alan insanları filozof olmaktan çok bilim adamları olmakla suçlarken, İskenderiye okulu mensupları da Atina Yeni-Platoncularını Yunan felsefesinin geleneksel akılcılığını devam ettirmemeleri, Sır dinlerine, teurjiye gereğinden fazla önem vermelerinden dolayı küçümsemişlerdir.

İskenderiye okuluna mensup Yeni-Platoncuların bir başka önemli özellikleri de Aristoteles eserleri üzerine yaptıkları şerhler olmuştur. Bu okulun bir üyesi olan Ammonius, Platon'un eserleri üzerine de şerhler yazmıştır, ancak onun asıl uzmanlık alanı Aristoteles'tir. Bunun en önemli nedeni, muhtemelen İskenderiye Yeni-Platoncularının Atina'dakilere oranla daha fazla

Hıristiyan düşmanlarının dinsel-ideolojik baskısı altında bulunmalarıdır (Bu okula mensup olan Hypatia'nın Hıristiyan ayak takımı tarafından linç edilmesi olayını hatırlayınız). Bu, bu okula mensup insanların teolojik bakımdan daha tarafsız olan Aristoteles'e yönelmeleri sonucunu doğurmuştur. Atina okulu ise Aristoteles yanında Platon'u da ele almış ve bu okulun en önemli temsilcisi olan Proclos, Platon'un *Alkibiades, Kratylos, Parmenides, Devlet, Timaios* gibi eserleri üzerine bazı önemli şerhler kaleme almıştır.

PROCLOS

İS. 411'de İstanbul'da doğup 485 yılında ölmüş olan Proclos, İskenderiye'de retorik, matematik ve felsefe okumuş, İstanbul'da bir süreliğine hukukçu olarak çalışmış, daha sonra kendisini tümüyle felsefeye vermiştir. Bu amaçla Atina'ya giderek Plutarkhos ve Syrianus'un öğrencisi olmuş, Plutarkhos'un ölümünden sonra Atina Akademisi'nin başına geçmiştir.

Proclos'un eserleri arasında en büyük yeri Platon'un yukarıda sözünü ettiğimiz diyalogları üzerine yazdığı şerhleri oluşturur. Proclos, Platon'un diyaloglarını uzmanı olmayanların anlamaması için üstü örtük bir dille kaleme aldığını ileri sürer ve kendisinin şerhlerini Platon'un gerçek düşüncelerini yansıtan sadık yorumlar olarak takdim eder. Ayrıca Platon'un eserleri üzerine yaptığı bu çalışmalarından topladığı malzemeden hareketle Platon'un görüşlerini sistemli bir şekilde ortaya koyduğu *Platon'un Teolojisi* adını taşıyan önemli eserini kaleme alır.

Proclos'un bundan başka Euklides'in *Unsurlar*'ı (*Elementler*) üzerine bir şerhi vardır. Bu şerhin önemi de antik çağda matematiğin tarihiyle ilgili içerdiği değerli bilgilerden ileri gelir.

Proclos'un felsefe tarihi bakımından en önemli eseri, özellikle İslâm felsefesi bakımından büyük önem taşıyan *Teolojinin Unsurları* adlı eseridir. Bu kitap birkaç bakımdan önemlidir. Proclos ilkin "*Devlet*'in yedinci kitabında Platon tarafından arzu edildiği tarzda gerçekliğin tam bir şemasını verme yani gerçek Varlık'ın bütün formlarını bazı genel yasalara uygun olarak tek bir ilkeden türetilmiş zorunlu sonuçlar olarak olarak ortaya koyma çabasını ifade etmektedir" (Dodds, X).

İkinci olarak, bu eserde daha sonra bir başka felsefe eserinde, Spinoza'nın *Etika*'sında başarılı bir şekilde kullanılacak olan yöntemin, eski matematikçilerin 'sentez' diye adlandırdıkları saf a priori dedüksiyon yönteminin ilk uygulamasıyla karşılaşılmaktadır. Bu, Proclos'un özellikle Euklides'in *Unsurlar*'ında ele aldığı geometri teoremlerini kanıtlamak için kullandığı

yöntemin aynıdır. Böylece Proclos Yeni-Platoncu metafiziğin ana tezlerini, iki kısımda ele aldığı 211 teoremden meydana gelen bir önermeler (propositions) dizisi olarak tesis eder. Burada önce ele almak istediği bir teorem veya önermeyi ortaya koyar; sonra daha önceki teoremlerin kanıtlamalarından ortaya çıkmış olan sonuçlara dayanarak bu önermeyi, mantıksal-dedüktif bir tarzda ispat eder. Bu bağlamda yine Euklides'te olduğu gibi herkes tarafından apaçık olarak doğru diye kabul edilen bazı aksiyomlara dayanır. Böylece bu eserde tüm Yeni-Platoncu metafizik saf a priori bir dedüksiyon yöntemiyle birbirlerine bağlanan, birbirlerine dayanan önerme ve kanıtlamalardan meydana gelen geometrik bir sistem olarak ortaya konulur.

Ancak eserin önemi sadece bunlardan ibaret değildir; onun değeri yukarıda işaret ettiğimiz başka ve felsefe tarihi bakımından daha önemli bir şeyden ileri gelir. Daha önce bazı vesilelerle işaret ettiğimiz ve ilerde geniş olarak göreceğimiz gibi İslâm felsefesinin gerçek kurucusu olarak kabul edilen Farabi'nin ana kabullerinden biri Aristoteles'le Platon'un felsefeleri arasında ciddi bir fark olmadığı, her iki filozofun felsefenin ana meselelerinde benzeri öğretiler ileri sürdükleri görüşü olmuştur. Hatta Farabi'nin bunu kanıtlamak üzere küçük, ama tarihsel önemi büyük bir risale, kısaca *Uyuşturma* veya *Uzlaştırma* (El-Cem') diye bilinen risaleyi kaleme aldığını biliyoruz.

Farabi'yi ve daha sonra aynı tezi kabul eden diğer Müslüman filozoflarını bu görüşe götüren şeylerden biri ve muhtemelen en önemlisi, aslında Aristoteles'e ait olmadığı halde ona izafe edilen iki sahte (apokrif) eser olmuştur. Bu eserlerden biri, Arapçada *Aristoteles'in Teolojisi* veya daha kısa adıyla *Usûlûcyâ* olarak bilineni, aslında Plotinos'un IV-VI. *Enneadlar*'ından çıkarılmış bazı seçmelerle onlar üzerine Porfirios'un yapmış olduğu bazı ekler veya açıklamalardan ibarettir. İkincisi, Ortaçağ Batı Hıristiyan dünyasında *Liber de Causis* diye bilinen *Saf İyi Üzerine* adını taşıyanı ise işte Proclos'un bu sözünü ettiğimiz *Teolojinin Unsurları* adlı eserine dayanır.

Aristoteles'le hiçbir ilgisi olmayan, tümüyle Yeni-Platoncu iki filozofun görüşlerini içeren bu kitapların ve onlarda ortaya konan görüşlerin Aristoteles'e izafe edilmesi, Aristoteles'in Platonlaştırılmasına, Yeni-Platoncu olarak değerlendirilmesine yol açmış, bu ise başta Farabi olmak üzere aynı gelenek içinde yer alan diğer Müslüman filozoflarını bütün filozofların üzerinde uzlaşma durumunda oldukları tek bir felsefenin var olduğu yönünde bugün artık tarihsel bakımdan doğru olmadığını bildiğimiz görüşlerine götürmüştür (Bu vesileyle İslâm dünyasında *Liber de Causis*'in Aristoteles'in bir eseri olmadığının hiçbir zaman farkına varılmamış olmasına karşılık, 12. yüz-

yılda Cremona'lı Gerard tarafından Latinceye çevrilen bu eserin Aristoteles'e ait olduğundan şüphelenildiğini ve bir yüzyıl sonra Aziz Thomas'ın onun Aristoteles'in eseri olmadığını açık bir şekilde belirtmiş olduğunu söyleyelim).

Proclos'un felsefesinin diğer Yeni-Platoncular gibi iki ana kaygı tarafından yönlendirildiği görülmektedir. Bunlardan biri, teorik olanı, Aristoteles, Pythagorasçılık ve Stoacılığın öğretilerinde en iyi olan şeyleri Platoncu gelenek içinde biraraya getirerek çeşitli felsefi okullar arasındaki çekişmelere son verecek tek bir Yunan felsefesi yaratma arzusunu ifade eder. Pratik veya dinsel olan diğeri ise Tanrı ile ruh arasındaki uçurumu bir şekilde kapatarak geç Helenistik dönemden itibaren varlığıyla karşılaştığımız yoğun dinsel ihtiyacı karşılama yani geleneksel Yunan akılcılığının çerçevesi içinde Sır dinlerinin kurtuluş öğretileriyle karşılaştırılabilir bir kurtuluş şemasını ortaya koyma çabasını temsil eder.

Proclos'un ana görüşlerine gelince, onlar daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi esas itibariyle İamblichos'un görüşlerinin devamıdır. Proclos, İamblichos düzeyinde orijinal bir düşünür değildir, ancak eski dünyanın bütün bilgeliğini içine alacak geniş kapsamlı bir felsefe yaratma idealini son sınırlarına kadar götürmeye çalışan ve bu yönde bir sistem oluşturan biri olmuştur. Bu bağlamda Proclos, ilkin İamblichos gibi Plotinos'un metafiziğinin unsurlarını mantıksal ve ontolojik olarak birbirinden ayrı kısımlara ayırır ve onların her birini ayrı parçalar olarak ortaya koyar. Böylece İamblichos'ta olduğu gibi Proclos'ta da, evren kendi aralarında hiyerarşik olarak kademelendirilmiş ayrı veya bir şekilde bağımsız varlık düzeylerinden meydana gelen bir bütün olarak karşımıza çıkar. Proclos'u bu çabasında İamblichos'tan ayıran şey, onda bu hiyerarşinin daha katı, daha sistematik ve daha skolastik bir biçimde ortaya konmasıdır.

Bununla birlikte Proclos, önemli bir noktada İamblichos'tan ayrılarak, Plotinos'un Bir'inin üzerinde bir başka Bir'in, mutlak Bir'in varlığını kabul etme gereğini duymaz. Bunun yerine kendine özgü bir görüş olarak Bir'in yanında, Bir'le geri kalan varlıklar arasında ara bir terim, aracı bir varlık olarak bir tanrısal Birler (Henad'lar) dizisinin varlığını kabul eder. Bunlar Bir'in kendisinden çıkarlar ve Bir'le ondan çıkan ikinci ilke olan Nous veya Akıl arasında yer alırlar. Proclos onların Bir'in kendisi gibi Varlık'ın, Öz'ün ve Akıl'ın ötesinde olduklarını ileri sürer. Ancak İamblichos'un Yeni-Platonculuğu Yunan geleneksel çok tanrıcılığına yaklaştırmaya çalışan tutumunu izleyerek bu Birler'i Yunan putataparcılığının geleneksel tanrılarına özdeş kılar. Böylece Proclos'çu bu Birler dizisinin biri metafizik, diğeri dinsel olmak üzere iki işle-

vi olduğu ortaya çıkar. Onların metafizik işlevi Bir'le Çok, Birlikle Çokluk arasındaki uçurumu kapatmaktır. Dinsel işlevleri ise Yeni-Platoncu sistem içinde geleneksel paganlığın tanrılarına bir yer sağlamaktır. Nitekim bu görüşünün bir sonucu olarak Proclos onlardan birinin Apollon, diğerinin Zeus, bir üçüncüsünün Hermes vb. olduğunu söyler.

Öte yandan Proclos, İamblichos'un yukarıda sözünü ettiğimiz Paylaşılmayan ve Paylaşılan terimler ayrımını ilk hipostaza da uygular. Bunun sonucunda onda sözü edilen Birler sadece Akıl'da bulunmakla kalmazlar, aynı zamanda Bir'in altında yer alan her hipostazda kendilerini gösterirler. Böylece onlar aşağı dünyaya ait gerçeklikleri Bir'in kendisiyle birleştiren 'Paylaşılan Aracı Terimler' olurlar. Buna karşılık Bir'in kendisi 'İlk Hipostaz'ın Paylaşılmayan Monad'ı olarak tanımlanır.

Proclos bu Birleri sadece veya basit olarak Bir'in veya İlk Neden'in farklı görüntüleri veya öz nitelikleri olarak almaz; onlar Bir'in kendisinden çıkmış, ona tabi olan şeyler olmakla birlikte tözsel, bağımsız varlıklardır. Bir'den çıkan şeylerin, varlığın asıl kaynağı, nedeni olan şeyler, tözsel ve bağımsız varlıklardır. Proclos Bir'in kendisinin mutlak olarak bilinemez olmasına karşılık bu Birlerin, kendileri bakımından bilinemez olmakla birlikte, meydana getirdikleri şeylerin nedenleri olmaları bakımından *benzerlik yoluyla* bilinebilir olduklarını ileri sürer.

Proclos, Bir'in ve Birler'in altında ilk olarak ortaya çıkan şeyin tanrısal Akıl olduğunu söyler. Platon'un İdeaları veya Aristoteles'in Formları, Proclos için, bu Akıl'ın düşünceleridir. Bununla birlikte bu Akıl, aynı zamanda hem düşünme, hem de var olmadır. O, Varlık olarak Bir'in eseridir. Ancak onda aynı zamanda Bir'in kendisine dönme yönünde bir arzu da vardır. Geri dönüp Bir'i düşündüğünde onu bir Bir veya İyi olarak görür. Bununla birlikte Bir, basit olduğundan Akıl tarafından kavranamaz. Bundan dolayı Akıl, Proclos'a göre, Bir'i ancak birbirini izleyen bir perspektifler çokluğu olarak görebilir. İdealar, Plotinos için, işte bu perspektiflerdir.

Proclos da, İamblichos gibi Akıl'ın bir üçlü hareketinden söz eder. Bunlardan ilki Akıl'ın nedeni veya kaynağı olarak Bir'de bulunmasıdır. İkincisi onun ayrı bir varlık olarak Bir'den çıkması veya türemesidir (procession). Nihayet üçüncü hareketi, Akıl'ın, kaynağına geri dönmesi yönünde yaptığı harekettir (conversion). İlerde Hegel'de bu üçlü hareket Tin'in kendinde varlığı (mantık), kendine yabancılaşması (doğa) ve kendine dönmesi (kültür) olarak karşımıza çıkacaktır. Proclos ayrıca Akıl'ın bu üçlü hareketinin Bir'in altında, duyusal dünyanın üzerinde yer alan *bütün varlık düzeyleri* ile ilgili olarak da

geçerli olduğunu ileri sürer. Bu görüş de Hegel'de Tin'in evrensel üçlü hareketinin her bir aşamasında diğer alt üçlüler olarak kendisini gösterecektir.

Proclos, Akıl'ın altında Ruh'un varlığını kabul eder. Ruh, Akıl'dan çıkar; ancak Akıl'dan farklı olarak konusunu tek bir şey olarak kavrayamaz. Böylece Ruh'la birlikte evrene zaman girmiş olur. Ruh, Akıl'dan farklı olarak, nesnesini zaman içinde yer alan bir hareketle yani bir düşünce nesnesinden diğerine geçmek suretiyle kavrar.

Akıl'ın, kaynağı olan Bir'e dönmesi gibi Ruh'un da nedeni olan Akıl'a doğru bir dönüş hareketi söz konusudur ve duyusal dünya onun bu dönüş hareketinden, Akıl'a dönüp onu kavramak arzusundan meydana gelir. O halde Ruh, Akıl ile duyusal dünya arasında bir aracı rolünü oynar ve onun duyusal dünyayı meydana getirmesi, Akıl'ın Formlarını bir bütün olarak madde dünyasında gerçekleştirmesi anlamına gelir.

Proclos bireysel ruhlarla, hipostaz olan Ruh arasında da bir ayrım yapar. Ona göre gerçi onların her ikisi de töz veya doğa bakımından aynı yapıdadırlar (consubstantial), ama bireysel ruhlar evrensel Ruh'tan daha zayıf, daha güçsüzdürler. Bunun sonucu olarak onlar düşebilirler. Proclos'a göre insan ruhunun düşüşü, maddi dünyanın cazibesine kapılması ve böylece bedenle birleşmesinden ileri gelir. Tutkular da bireysel insan ruhlarının bedenle birleşmeleri sonucu onun etkisine maruz kalmalarından ibarettir. Ruhları, bedenle birleşmeden ileri gelen tutkulardan kurtarma gücüne sahip olan şey felsefe, felsefi etkinliktir. Bu etkinlik sayesinde bireysel ruhlar önce Ruh'un kendisiyle, daha sonra Akıl'la ve en sonunda Bir'le birleşme imkânına sahip olabilecekleri gibi ölümden sonra yeni bir bedene düşme tehlikesinden de kurtulabilirler.

Ancak bu noktada Proclos, Plotinos'tan farklı olarak ve İamblichos'u izleyerek teurjinin bu konuda bize büyük bir yardımda bulunabileceğini savunur: Teurji mümkündür, çünkü Bir'in yanında yer alan Birler'in yani tanrıların güçleri, kaynakları oldukları nedensel diziler aracılığıyla maddi dünyaya kadar uzanır. Böylece bazı güçlü sözler, formüller, fiiller, ritüeller vasıtasıyla bireysel ruhların bu dizileri tersinden yani yukarıya doğru izlemeleri ve bunun sonucunda Bir'in kendisine kadar yükselip, onunla birleşmeleri mümkündür.

Proclos'un Yeni-Platonculuk hareketi içinde gerçekleştirdiği son bir önemli değişiklik, Afrodisyaslı İskender'e karşı çıkarak Tanrı'nın bilgisinin zaman dışı tümeller yanında tikelleri ve olumsal olayları da içine alabileceği görüşünü ileri sürmesidir. Bu görüşünde Proclos, yine İamblichos'un bilginin doğasının bilinen şeye değil de, bilen varlığa tabi olduğu tezinden hareket eder. Bu teze göre örneğin duyum ve akıl aynı nesneleri ele alırlar;

ama ilkinin onları bireysel, tikel görüntülerinde ele almasına karşılık, ikincisi onları tümel görüntülerinde ele alır. O halde tanrısal bilgide, bu bilginin nesnesinin kusurları tanrısal bilginin kendisini etkilemez. Böylece tanrısal bilgi hem tümellerin hem de tikellerin ve bireysel varlıkların bilgisini içine alır, bunun sonucu olarak da Tanrı veya tanrılar, evrende meydana gelen olumsal olayları bu olayların olumsal nitelikleri tarafından etkilenmeksizin bilme gücüne sahiptir.

Bu son kuram ilerde Ortaçağ'da Hıristiyan düşünürlerinin insanın özgür iradesi ile Tanrı'nın gelecekteki olayları önceden bilmesi arasında ortaya çıkan problemi çözme çabalarının temelini oluşturacaktır. Boethius'tan itibaren Hıristiyan düşünürler bu sorunla ilgili olarak Proclos'un bu çözümüne dayanacaklardır.



1

Giriş



"İSA BENİ VAFTİZ İÇİN DEĞİL, İNCİL'İ VAAZ ETMEM İÇİN VE BUNU... SÖZ USTALIĞI, BİLGELİK OLMAKSIZIN GERÇEKLEŞTİRMEM İÇİN GÖNDERDİ. ÇÜNKÜ 'HAÇIN SÖZÜ HELAK OLMAK ÜZERE OLAN İNSANLAR İÇİN BİR DELİLİKTİR' AMA KURTULUŞ YOLUNDA OLAN BİZLER İÇİN TANRI'NIN KUDRETİDİR... ÇÜNKÜ 'BİLGELERİN BİLGELİĞİNİ YOK EDECEĞİM VE AKILLILARIN AKLINA KARŞI ÇIKACAĞIM' DİYE YAZILMIŞTIR... ÇÜNKÜ 'TANRI'NIN DELİLİĞİ İNSANLARIN BİLGELİĞİNDEN DAHA BİLGECEDİR' VE TANRI'NIN ZAYIFLIĞI İNSANLARIN KUDRETİNDEN DAHA GÜÇLÜDÜR."

Korintlilere Birinci Mektup, 1. Bap, 17-25

HIRİSTİYANLIK NEDİR?

İlkçağ Yunan felsefesinin son dönemi Hıristiyanlığın ortaya çıkışına tanık olur. Hıristiyanlık, başlangıçta bu sırada ortaya çıkan çok sayıdaki Sır ve Kurtuluş Dinlerinden biridir. Ancak zamanla ve uzun mücadeleler sonunda bir yandan rakibi olan bu dinlere, diğer yandan Yunan felsefesine üstünlüğünü kabul ettirecektir.

İsa bir Yahudidir. Yahudiler veya Yahudilerin kışkırtması sonucu Romalılar tarafından çarmıha gerilerek öldürülmüş olmasına rağmen kendisini Yahudi vahyinin bir devamı olarak görür. Nitekim onun hayatına ve öğretisine ait unsurları içeren *Yeni Ahit* de Hıristiyanlar tarafından Yahudiliğin kutsal kitabı olan *Eski Ahit*'in bir devamı olarak kabul edilir ve Hıristiyanlığın kutsal ana metni olan *Kitab-ı Mukaddes* (Bible) böylece bu iki ana metinden veya onları oluşturan kitaplardan meydana gelir.

Hıristiyanlık bir dindir, bir *kurtuluş* dinidir. Temel amacı insana kendisi ve içinde yaşadığı evren hakkında *bilgi vermek* değildir, onu *kurtarmak*tır. Ancak Hıristiyanlık, bu kurtuluşu sağlamak üzere kendisini kabul eden insanların bazı şeylere inanmalarını şart koşar. İnanılmasını istediği bu şeyler ise Hıristiyanlığın *amentü*sünü (credo) veya dogmatiğini meydana getirir.

Yeni Ahit'i meydana getiren dört İncil ve diğer kutsal metinlerde ortaya konmuş olduğu şekilde bu amentüyü meydana getiren belli başlı inanç unsurları şunlardır: Olağanüstü şartlar içinde doğmuş olan bir insan vardır: Bu insan İsa'dır. O, İsrail Peygamberleri tarafından geleceği önceden haber verilmiş olan Mesih'tir ve gerçekleştirmiş olduğu olağanüstü işlerle bunu ispat et-

miştir. O, göklerde bulunan Tanrı'nın, Baba'nın Oğlu'dur; İlk veya Asli Günah sonucu suçlu hale gelmiş ve düşmüş olan insan oğlunu kurtarmak, onu Tanrı ile barıştırmak için haça gerilerek ölmüştür. Bu olay, Tanrı'nın insana karşı duymuş olduğu özel sevgisini, lütuf ve merhametini göstermektedir. İsa ölümünden üç gün sonra dirilmiş ve kırk gün sonra yukarıya, Baba'sının yanına gitmiştir. Bütün zamanların sonunda yeniden gelecek, bütün canlıları ve ölüleri yargılayacak ve kendisine inanan kişilerle birlikte ebedi olarak göklerin krallığında hüküm sürecektir. İnsanı kurtaracak ve İsa'da ebedi hayata eriştirecek olan tek şey, ona ve bu misyonuna göstereceği *iman* olacaktır.

Görüldüğü gibi bütün bu tezlerde veya inanç unsurlarında felsefi diye nitelendirilebilecek fazla bir şey yoktur. Dolayısıyla onlarla ilgili olarak insandan istenen şey de onların felsefi-akılsal olarak ele alınıp tartışılması, anlaşılması değil, tam bir yürek saflığı ve içtenlikle onlara *inanılması, iman edilmesi*dir. Böylece onlara inananlar ve bu inançlarına uygun olarak yaşayanlar *kurtuluşa erişecekler*; inanmayanlar ise *ebedi olarak mahvolacaklardır.*

Ayrıca Hıristiyanlık sadece *Yeni Ahit* tarafından ortaya konulan bu Yeni veya İyi Haber'e, bu Haber'i oluşturan söz konusu bazı dogmalara inanmaktan ibaret değildir. İsa, aynı zamanda, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, getirmiş olduğu *Yeni Ahit*'in *Eski Ahit*'in bir devamı olduğunu, kendisinin *Eski Ahit*'i, onda ortaya konan Şeriat'ı (Yasa) ortadan kaldırmak için değil, onu devam ettirmek ve en son, mükemmel şekline eriştirmek için geldiğini söylemiştir. Bu, Hıristiyanların İsa'nın kurtuluş öğretisini benimsemelerine ek olarak, *Eski Ahit*'te ileri sürülmüş olan bazı başka tezleri, bunlar arasında *Yaradılış* kitabında ortaya atılmış olan kozmogoniyi, Tanrı'nın kendisi hakkında getirilmiş olan bazı belirlemeleri kabul etmelerine yol açmıştır.

Eski Ahit'te ortaya atılmış olan kozmogoninin tepesinde ne vardır? Kendisine Yehova adıyla işaret edilen bir Tanrı, tek bir Tanrı. Musa'nın bu Tanrı'ya adını, kim olduğunu sorduğunda aldığı cevap, O'nun bir yoruma göre 'kendisi', bir başka yoruma göre 'varlık, var olan' olduğu olmuştur (*Çıkış*, V, 14). *Eski Ahit* bu Tanrı'nın, insan da içinde olmak üzere yeri ve göğü '*yaratmış*' olan bir Tanrı olduğunu söylemektedir. Evreni '*irade*'siyle '*zaman içinde*' ve '*yoktan*' yaratmış olan bu Tanrı yine *Eski Ahit*'e göre aynı zamanda her istediği zaman ona müdahale etme yönünde mutlak bir '*kudret*'e de sahiptir. Böylece iradesinin, bu irade arkasında yatan özgürlüğünün herhangi bir belirleyicisi olmadığı, kudreti mutlak ve sınırsız olduğu gibi yerde ve gökte meydana gelen hiçbir olay, hiçbir fiil de Tanrı'nın her şeyi içine alan '*bilgi*'si dışında cereyan edemez.

Böylece, Hıristiyanlığın *Eski Ahit*'ten aldığı bu unsurlar, İsa'nın varlığını haber verdiği veya teyid ettiği İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un Tanrı'sının ana özelliklerini şu şekilde ortaya koyarlar: O, *doğası veya özü varlık olan, mutlak özgürlük ve irade sahibi, yaratıcı, mutlak kudretli ve bilgili* bir Tanrı'dır.

Eski Ahit, özü itibariyle bir kurtuluş dini olan Hıristiyanlığa bu şekilde belli tezleri olan bir kozmogoni ve yukarıda sözünü ettiğimiz ana görüşler etrafında şekillenen bir teoloji sağlamakla kalmaz, aynı zamanda ona insanlık tarihin belli bir yorumunu, bir tarih felsefesini de verir. Çünkü yine *Eski Ahit*'e göre sözünü ettiğimiz özelliklere sahip olan bu Tanrı, sadece evreni ve insanı yaratmakla kalmamış, aynı zamanda insanlar arasında bir halkı, Yahudi halkını seçmiş ve ona bir Yasa, kendi Yasasını göndermiştir. O bir halkı, Yahudi halkını diğer halklardan ayırmış, sevmiş ve bu halkın tarih içindeki yürüyüşünü yönlendirmiştir. Bu halk güçlüklerle karşılaştığında onu korumuş, Musa vasıtasıyla Mısır'dan çıkarmış ve ona zaman içinde kılavuzluk etmek, yol göstermek üzere başka peygamberler de göndermiştir. Bu Tanrı böylece insanlık tarihi boyunca kendisine inanan ve itaat edenleri ödüllendirmiş olduğu gibi, hakkı olan saygıyı kendisine göstermeyen milletleri, halkları, hatta bu sevdiği Yahudi halkını cezalandırmıştır.

Hıristiyanlık *Eski Ahit*'ten bu tarih görüşünün ana perspektifini de alacak, onu İsa'nın insanlığı kurtarıcı tarihsel misyonunu merkeze alarak yeni ve daha ileri bir noktaya götürecektir. Bu tarih görüşünde, dünyanın ve insanın tarihi Tanrı'nın yaratım olayıyla başlayacak, bunu İlk İnsan'ın İtaatsizliği ve Düşüş'ü takip edecek, bu olayın arkasından Tanrı'nın İbrahim'le yaptığı *Eski Ahit (Sözleşme)* ve Musa'ya gönderdiği Yasa (*Şeriat)* gelecek, bunları insanoğlunu işlemiş olduğu büyük günahın *Kefaret*'ini ödemek üzere İsa'nın *insan kılığına bürünerek dünyaya inmesi* (*İncarnation*) takip edecek, Tanrı'nın insanlığa karşı sevgisinin, merhametinin ve lütfunun sonucu olarak göndermiş olduğu Oğlu'nun öldürülmesiyle Eski Sözleşme'nin yerine Yeni bir Sözleşme geçecek, eski Yahudi yasasının yerini İsa'nın yasası alacak –Yahudilerin Yasa sevgisi yerine Hıristiyanların Sevgi yasası– ve böylece yalnızca Yahudi halkı değil, tüm insanlık İsa'nın şahsında ebedi kurtuluşa erişecektir.

Hıristiyanların *Eski Ahit*'ten aldıkları ve geliştirdikleri bu kozmogoninin, teolojinin ve tarih anlayışının kendisinde de hâlâ dar anlamda felsefi olduğu ileri sürülebilecek görüşlerin olmadığını söyleyebiliriz. Ancak *Yeni Ahit*'i meydana getiren dört İncil'den biri ve sonuncusu olan Yuhanna İncili'nde gerçekten felsefi olduğundan kuşkulanılması mümkün olmayan bir

tezle karşılaşmaktayız. Bu, Yuhanna İncili'nin ilk satırlarında karşımıza çıkan şu önemli tezdir:

> "Başlangıçta *Kelâm* (*Word*) vardı ve Kelâm Tanrı'yla birlikteydi. Kelâm, Tanrı idi ve o, başlangıçta Tanrı ile birlikteydi. Her şey onunla meydana geldi ve meydana gelen hiçbir şey onsuz meydana gelmedi. Hayat ondaydı ve hayat insanların ışığıydı."

Bu tezin tam anlamıyla felsefi bir tez olduğunu görüyoruz; çünkü bu Kelâm (Söz, Word) kavramının Yunan filozoflarının Tanrı anlayışlarının temelini teşkil eden *Akıl* veya *Logos* kavramıyla benzerliği veya akrabalığı çok açıktır. Bu kavramın kaynağı muhtemelen daha önce sözünü ettiğimiz Yahudi Philon'dur. Yahudi Philon'un *Eski Ahit*'le Platonculuk arasında bir uzlaştırma gerçekleştirmeye çalışırken, evrenin varlığa gelmeden veya yaratılmadan önce Tanrı'nın zihninde bir İdealar dünyası, Logos olarak var olduğu şeklindeki görüşünü biliyoruz. Philon bunun için Stoacılardan aldığı bir terimi kullanarak Tanrı'nın evrenle ilgili bu düşüncelerini 'tohumsu nedenler' (logoi spermetikoi) olarak adlandırmaktaydı.

Öte yandan Yuhanna yukarıdaki sözlerinde bu Kelâm'ın veya Logos'un yalnızca Tanrı'yla birlikte var olduğunu söylemekle kalmamakta, aynı zamanda her şeyin onun yani Kelâm'ın *eseri olarak meydana geldiğini ve varlığa gelen şeyler içinde hiçbirinin onsuz meydana gelmediğ*ini ileri sürerek. Yunan felsefe geleneği içinde ortaya çıktığını bildiğimiz bir başka tezi, *evrenin tanrısal ve akıl tarafından kavranabilir bir yapıda* meydana getirildiği, tanrısal akıl veya bilgeliğin ürünü olduğu yönündeki ana Platoncu-Stoacı tezi, üstü örtük bir biçimde dile getirmektedir. Böylece İsa'nın Kelâm olarak Tanrı olduğu, her şeyin bu Kelâm tarafından meydana getirilmiş olduğu, onun hayat ve insanların ışığı olduğu yönündeki bu görüş, Hıristiyanlığın erken bir tarihten itibaren Yunan felsefesiyle karşılaştığını göstermekte ve bu felsefenin önemli bir ürünü olan Platoncu tüm tanrısal İdealar veya akıllar metafiziğinin Hıristiyanlığın içine girdiğini kanıtlamaktadır.

Yeni Ahit'in dört İncil'den sonra en önemli kısmını meydana getiren Aziz Paul'un mektuplarında da bu yani dar anlamda felsefi olduğunu söyleyebileceğimiz bazı görüşlere veya tezlere rastlamaktayız. Bu tezlerden birisi onun *Atinalılara Konuşma*'sında ortaya attığı insanın Tanrı'ya olan *benzerliği*, onunla *akrabalığı* (sungeneia) tezidir. Bu görüş Aziz Paul'de Tanrı'nın insanda bulunduğu, ikamet ettiği şeklinde bir başka biçimiyle de karşımıza çıkmaktadır.

Aziz Paul'un Hıristiyan düşüncesinin daha sonraki gelişimi bakımından daha büyük bir önem taşıyan diğer bir felsefi görüşü, *eseri olan evrenden hareketle Tanrı'nın bilgisine erişmenin mümkün olduğu* görüşüdür. Aziz Paul, bu görüşünde İsa'dan önce dünyaya gelmiş olan putperestlerin onun zamanına erişmemiş olduklarından dolayı ahlâki bakımdan mazur görülmeleri gerektiği yönündeki doğal itirazı reddetmek üzere onların bu konudaki bilgisizliklerinden sorumlu tutulabilecekleri, çünkü Tanrı'nın *kendisi hakkındaki bu bilgiyi bir başka yolla, yaratmış olduğu evren ve bu evrende meydana getirmiş olduğu eserleriyle insana açmış olduğu*nu belirtmektedir:

> "Çünkü Tanrı hakkındaki bilinebilir olan şey onlar için açıktır. Çünkü Tanrı onu onlara göstermiştir. Çünkü onlar mazur olmasınlar diye evrenin yaratılmasından beri O'nun görünmeyen doğası yani ezeli-ebedi kudreti ve tanrısallığı, meydana getirilmiş olan şeylerde açık bir biçimde görülmektedir. Bundan dolayı onların mazereti yoktur. Çünkü onlar Tanrı'yı bildikleri halde onu Tanrı olarak tazim etmediler veya O'na şükretmediler. Yanlış düşüncelere sahip oldular ve böylece onların anlayışsız zihinleri karardı" (*Romalılara Mektup*, 1, 19-21).

Aziz Paul'un *Romalılara Mektup*'unun bir başka pasajı aynı tezi yani insanın ahlâk yasasının doğal bilgisine sahip olduğu yönündeki felsefi tezi daha açık bir biçimde ortaya koyar: Paul bu pasajda, Yargı Günü'nde Tanrı'nın herkesi yapmış olduğu eylemlerine göre adil bir tarzda yargılayacağını belirttikten sonra, bu yargılama bakımından şeriate sahip olanlarla (Yahudilerle) olmayanlar (geri kalanlar) arasında bir ayrım yapılmayacağını belirtmektedir. Paul'e göre kendilerine şeriat gelmemiş olanların bundan dolayı mazur görülmelerini talep etme hakları yoktur, çünkü şeriata sahip olmayanlar için doğanın, *insan doğasının kendisi şeriattır* ve onlar

> "şeriatın gerektirdiği şeyi doğal yolla yerine getirdiklerinde kendi kendilerinin şeriatları olurlar."

Böylece onların vicdanı, Yargı Günü'nde kendilerini suçlayarak veya savunarak tanıklıkta bulunur ve bu olay da, Şeriat'ın veya Yasa'nın, ahlâk yasasının gerektirdiği şeyin aynı zamanda insanların kalplerinde yazılı olduğunu gösterir (2, 13-15).

Aziz Paul'un diğer bir görüşünde, bu kez onun psikolojisi veya antropolojisini ortaya koyan aynı ölçüde önemli bir başka felsefi tezle karşılaşmaktayız. *Selaniklilere Birinci Mektup*'unda Paul insandan söz ederken onu üç

parçadan meydana gelen bir varlık olarak tanımlamaktadır. Bunlar, ona göre, ruh (pneuma, spirit), can (soul) ve bedendir:

> "Barışın Tanrı'sı sizi tamamiyle kutsasın ve Efendimiz İsa Mesih geldiğinde ruhunuz, canınız ve bedeniniz kusursuzca sağ ve salim olsun" (5, 23).

İnsan varlığının bu üçlü bölünmesi, Platon'da karşılaştığımız insan ruhunun akıllı, öfkeli ve arzulu olmak üzere üçe bölünmesiyle belli bir benzerlik gösterir. Ancak burada Paul, Platon'dan farklı olarak, ruhu değil de *tüm insanı* üç parçadan meydana gelen bir varlık olarak ortaya koymaktadır. İkinci olarak burada Platon'un ruh sınıflamasında en önemli yere sahip olan *akıllı ruh*un ortadan kalktığını ve onun yerine Plotinos'un Akıl kuramını incelerken üzerinde durduğumuz 'bedene karşıt olan, ondan bir an önce kurtulması gereken tanrısal, tinsel varlık' anlamında ruhun (spirit) geçtiğini görmekteyiz. Nihayet Aziz Paul'un insanı meydana getiren üç parçanın içine bedeni dahil etmesi onun yine Platon'dan farklı olarak, insan doğasında *bedenin kendisine* de belli bir yer verdiği anlamına gelmektedir. Bunun bir nedeni, İsa'nın kendisinin bedene bürünerek insanlaşması ve acı çekmesi ise şüphesiz diğer nedeni Hıristiyanlığın ölümden sonraki hayatı yalnız *ruhun değil, bedenin de* yaşaması mümkün ve gerekli olan *kişisel (personal) bir ölümsüzlük hayatı, kişinin ölümsüzlüğü* olarak kabul etmesidir. Bu görüş, Hıristiyanlığın bir yandan geleneksel Yunan felsefesinin hâkim olduğu bir kavramlar, tasavvurlar dünyası içinde ortaya çıkarken diğer yandan ondan tamamen farklı bir bakış açısına, hareket noktalarına ve hedeflere sahip olduğunu göstermektedir.

Kısaca, Hıristiyanlık, özü itibariyle bir din olmak ve bundan dolayı esas olarak insanın kurtuluşunu hedeflemek, bunun için kendisini kabul eden insanlara inanılmasını istediği bazı dogmalar sunmakla birlikte, gerek *Eski Ahit*'ten gelen belli bir teoloji, kozmogoni ve tarih tasavvurundan hareket etmesi nedeniyle, gerekse de *Yuhanna İncili*'nde, Aziz Paul'un mektuplarında kendilerini gösterdiğini gördüğümüz bu ve benzeri bazı tezlerinden ötürü aynı zamanda felsefi diye nitelendirilebilecek bazı unsurlara, görüşlere sahip bir öğreti yani oldukça gelişmiş, tutarlı, sistemli bir dünya görüşü olarak ortaya çıkmıştır.

HIRİSTİYANLIK VE ANTİK GELENEK

Hıristiyanlığın bu ikinci cephesinin açıklaması nedir? Şüphesiz en başta Hıristiyanlığın kültürel bir boşlukta doğmamış olmasıdır. Hıristiyanlığın gerisinde

bir yandan Yahudi halkının uzun tarihi boyunca yaşadığı zengin tecrübelerin ürünü olan ve *Eski Ahit*'in kitaplarında kendisini gösteren bir dini düşünce, dini bilgelik geleneği bulunurken, diğer yandan bir süreden beri özellikle İskenderiye'de ortaya çıkmış olan Yahudi teoloji geleneği aracılığıyla da Yunan felsefesinin kendisiyle belli bir temas içindedir (Bu temasın iki temsilcisi olarak Philon ve Yuhanna'yı gördük).

Sonraları bu ikinci unsur içinde ele alınması gereken bir başka gelişme daha ortaya çıkacaktır. Bu gelişmeyle kastettiğimiz İsa'dan sonraki ilk yüzyıllarda Hıristiyanlığı kabul edecek olan insanların çoğunun Yunan geleneği içinde yetişmiş, eğitim almış, dolayısıyla Yunan felsefesini yakından tanıyan paganlar olmalarıdır. Justinus, Tatianus, Athenagoras, hatta 4. yüzyılda yaşamış Aziz Augustinus gibi aslında putperest veya pagan kültür içinde doğmuş, yaşamış, eğitim görmüş ve daha sonra hayatlarının bir döneminde Hıristiyanlığı kabul etmiş olan bu insanlar, Hıristiyanlığın Yunan felsefesiyle tanışması, hesaplaşması, ondan etkilenmesi ve nihayet kendi payına onu etkilemesi sürecini hızlandırmış, genişletmişlerdir (Yalnız Augustinus'un annesi Hıristiyandır).

İlk ortaya çıktığı dönemde Hıristiyanlık, ana dinî gelenek olarak *Eski Ahit*'e dayanmaktadır. Bu gelenek ise Tanrı, insan, evren, Tanrı-insan, Tanrı-evren, insan-evren ilişkileriyle ilgili olarak belli tutarlılığı, bütünlüğü olan sistemli bir dünya görüşü olma noktasına ulaşmıştır. Ayrıca karşısında aynı konularla ilgili bir başka gelenek, bir süreden beri Yahudiliğin kendisiyle ilişki kurmaya başlamış olduğu son derece gelişmiş Yunan felsefe geleneği bulunmaktadır. Nihayet bu iki geleneğin yanında bir üçüncü; Hıristiyanlığın ortaya çıktığı tarihte Yunan-Roma dünyasına nüfuz etmeye başlamış olduğunu bildiğimiz Doğu Sır ve Kurtuluş Dinleri geleneği vardır. Hıristiyanlık, bir yandan bu geleneklerle ortak olarak paylaştığı bazı şeylerin olduğunu bilmekte, ancak diğer yandan kendisini onlardan ayıran, farklı kılan, özgün dünya görüşünün, dünya tasavvurunun bilincine varmaktadır. Böylece genel olarak bir yandan bu geleneklerden etkilenir, yararlanırken, öbür yandan onlara karşı çıkacak ve zaman içinde onların ilkinden büyük ölçüde kopacak, son ikisini yani pagan Yunan felsefesi geleneğiyle Sır ve Kurtuluş Dinleri geleneğini kesin olarak yenilgiye uğratacaktır.

Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde Yunan felsefesinin hangi aşamada bulunduğunu, onun ana ilgi ve kaygılarını nelerin oluşturduğunu biliyoruz. Plotinos ve Yeni-Platonculuğu incelediğimiz kısımda geniş olarak göstermeye çalıştığımız gibi bu dönemde bütün Yunan-Roma dünyasının iyi eği-

tim görmüş aydınlarını, bu arada meslekten filozofları derinden ilgilendiren şey, bir yandan eski Yunan felsefe geleneğine uygun olarak *evren hakkında akılsal bir açıklama vermek*, öte yandan ve daha önemli olarak *ruhun nasıl kurtulabileceğini ortaya koymaktı.*

Bu ikinci sorunun veya kaygının kendisini hangi biçimlerde ortaya koyduğunu da biliyoruz. Bu sırada Yunan-Roma dünyasını kaplayan geleneksel Doğu Sır ve Kurtuluş Dinleri özleri itibariyle bu temel kaygıya bir cevap olarak ortaya çıktıkları gibi aynı tarihlerde geç dönem Platonculuğu ve Yeni-Pythagorasçılığın önem kazanması da, bu kaygının ürünü olarak kendini göstermişti. Helenistik dönemin en büyük felsefe okulu olan Stoacılığın Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius gibi son temsilcilerinde ahlâk felsefesinin yerini giderek din felsefesinin alması da bu gelişmeyle ilgiliydi. Nihayet Plotinos'un kendisinde ruhun kurtuluşu sorununun evrenin akılsal açıklaması sorunuyla birlikte bulunmasının da bu aynı sürecin bir sonucu olduğunu gördük. O halde Hıristiyanlığın kendisinin bu aynı dünyanın, aynı ortamın, aynı kaygı veya ilgilerin bir başka ürünü olarak ortaya çıktığını söylersek, yanlış bir şey söylemiş olmayız. Buna bir başka şeyi, Hıristiyanlığın kendisini, kendi dünya görüşünü ve bu dünya görüşünün üzerine dayandığı ana tezlerini tanımlamak ve ifade etmek içinde doğduğu entelektüel-kültürel ortamın dilini, terminolojisini, kavramlar örgüsünü ve öğretisel malzemesini kullanmak zorunda olduğunu eklersek, Hıristiyan felsefesinin ortaya çıkış koşullarıyla ilgili genel tabloyu tamamlamış oluruz.

Ne var ki, bu madalyonun bir yüzüdür. Hıristiyanlık ilk ortaya çıktığı tarihten itibaren kendisine, kendi özüne ve kendisinin diğer geleneklerden, hangi noktalarda ayrıldığına, ne bakımdan farklı olduğuna dair son derecede berrak ve keskin bir bilince sahip olmuştur. Böylece bir yandan içinde ortaya çıktığı Milad sıraları dünyasının dinsel-entelektüel ilgi ve kaygılarını, sorunlarını paylaşır, dinsel-entelektüel alanda ortaya konmuş tez, görüş ve kavramlardan, öğretisel malzemeden yararlanırken, öbür yandan onlara karşı son derecede bilinçli-eleştirel, seçici bir tutum takınmıştır. Böylelikle onları sürekli olarak kendi amaç ve ilgilerine uygun bir biçimde yorumlama, yargılama ve değerlendirme çabası içinde bulunmuştur. Zaman içinde bu geleneklere yani kendisinden doğduğu Yahudiliğe, Yunan felsefesine ve felsefi sistemlerine, benzeri olan Sır ve Kurtuluş Dinlerine karşı üstünlüğünü meydana getiren de bu farklılık ve üstünlük duygusu ve bilinci olmuştur.

E. Gilson Hıristiyanlığın doğuşundan itibaren karşısındaki diğer entelektüel geleneklere karşı takındığı bilinçli tutumun, bu geleneklerden aldığı

unsurları kendi amacına uygun bir tarzda nasıl kullanıp dönüştürdüğünün ilginç bir örneğini vermektedir.

Gilson'a göre Yuhanna İncili'nin başında bulunan ve yukarıda sözünü ettiğimiz 'Kelâm'ın Tanrı'da bulunduğu ve her şeyin onun aracılığıyla meydana geldiği' görüşünü Yunan felsefe geleneğinden gelen bir kavramın, yani Logos'un Hıristiyan Tanrı'sının yerini aldığı şeklinde yorumlamak mümkündür. Ancak bu yorum yanlış bir yorum olacaktır. Çünkü bu yorum, Hıristiyanlığın Mesih öğretisinin, Yunan felsefesinin dünyanın meydana gelişini üstün bir aklın eylemi olarak gören *Logos felsefesi* geleneğiyle karşılaştığını ve bu Mesih'i Logos'a indirgeyerek onun yani Logos'un bir tezahürü kıldığı anlamına gelmektedir.

Gerçekten de Gilson'a göre Yunan felsefesiyle Hıristiyanlığın karşılaşmasında bu tür bir olay meydana gelmiş ve Gnostiklik bunun ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Ancak Hıristiyanlık tam da bundan dolayı Gnostikliğe karşı çıkmış ve tamamen ters ve farklı olan bir yorumu, bir çözümü benimsemiştir. Yuhanna'nın İncili'nde ortaya atılan görüş, Gnostikler tarafından benimsenen görüşün tam tersidir: Hıristiyan imanının ana konusu olan İsa'nın somut kişiliğinden hareket eden Yuhanna, filozoflara dönerek *İsa'nın Kelâm olduğunu değil*, onların *Kelâm diye adlandırdıkları şeyin İsa olduğunu, Kelâm'ın İsa'da bedene bürünüp insanların arasına indiğini*, bunun sonucu olarak da bizim onu gördüğümüzü söylemiştir. Gilson'a göre "*İsa'nın* Kelâm *olduğunu söylemek felsefi bir şey söylemektir, Yuhanna'nın filozoflara karşı onların Kelâm dedikleri şeyin İsa olduğunu söylemesi ise felsefi değil, dinsel bir şey söylemek, dinsel bir iddia ileri sürmektir*" (Gilson, 11).

Gilson'un Hıristiyanlıkla Yunan felsefesinin karşılaşmasına ilişkin bu görüşü bize de doğru görünmektedir. Bize göre de Augustinus örneğinde üzerinde duracağımız gibi, Hıristiyanlıkla felsefe arasındaki karşılaşmada Hıristiyan filozoflarının yapmaya çalıştıkları şey, *Hıristiyanlığı felsefileştirmekten çok felsefenin kendisini Hıristiyanlaştırmak olmuştur*. Hıristiyan filozoflarının bu amacı gerçekleştirip gerçekleştirmedikleri, felsefenin kendisinin buna izin verip vermediği, burada ele alamayacağımız ayrı bir konudur. Bizim burada söylemek istediğimiz, gerçekten de *Hıristiyan öğretisiyle Yunan felsefesinin genel dünya görüşü arasında büyük bir fark olduğu*, Hıristiyan filozoflarının ta baştan itibaren bu farkın bilincinde oldukları, dolayısıyla Hıristiyanlığı felsefeye doğru götürmek, onun kavram ve değerleriyle ifade etmekten çok felsefeyi Hıristiyanlığa doğru çekmek ve Hıristiyanlaştırmak ana amacına sahip oldukları ve bunda da büyük ölçüde başarıya ulaştıklarıdır.

Hıristiyanlıkla geleneksel Yunan felsefesinin bazı ana tezlerini ele alıp üzerlerinde yapacağımız basit bir karşılaştırma; onların son derecede önemli bazı konularda nasıl birbirlerinden ayrıldıkları, nasıl farklı iki dünya görüşünden veya paradigmadan hareket ettikleri, bu dünya görüşü veya evren tasavvurlarının temelinde nasıl farklı öncüllerin hatta aksiyomların bulunduğunu gösterecektir.

Önce Tanrı kavramından başlayalım. Herakleitos'la başlayan ve Anaksagoras, Platon, Aristoteles, Stoacılar tarafından devam ettirilen tüm bir Yunan felsefesi geleneğinin Tanrı'yı özü itibariyle bir akıl (Nous veya Logos) olarak tanımladığını biliyoruz. Buna karşılık, Hıristiyan geleneği başından itibaren Tanrı'nın özü itibariyle bir akıl olarak tanımlanmasının doğru veya yeterli olmayacağı üzerinde ısrarla durmuştur. Bu konuda Hıristiyan düşüncesini temsil eden düşünürler arasında belli ölçüde görüş ayrılığı olmakla birlikte hepsinin üzerinde uzlaştıkları şey, "O'nun mutlak bir özgürlük ve irade olarak tanımlanmasının zorunlu olduğu" öncülü olmuştur. Böylece Hıristiyan öğretisinde *Çıkış*'ta, Musa'ya hitap eden Tanrı'nın, Kendisini yalnızca 'varlık veya ne ise o, kendisi' olarak tanımlamasını, *Eyup'un Kitabı*'nda O'nun 'işlerinden akılsal olarak hesap sorulması mümkün olmayan bir varlık' olduğu yönündeki tez izlemiş ve bunu da İsa'nın Baba'yı 'özü itibariyle mutlak sevgi, acıma ve bağışlama' yani özel olarak 'özgürlük ve irade' olarak ortaya koyan tezi izlemiştir.

Yunan felsefe geleneğinin evrenin yapısı ve Tanrı ile ilişkileri konusundaki genel görüşü de Hıristiyanlık tarafından kabul görmemiştir. Hıristiyan düşünürler Yunan filozoflarının 'hiçten hiçbir şeyin meydana gelemeyeceği', dolayısıyla 'maddenin ezeli olarak var olduğu, var olması gerektiği' aksiyomuna tamamen farklı bir aksiyomla, 'evrenin zaman içinde Tanrı tarafından yoktan yaratılmış olduğu, yoktan yaratımın mümkün olduğu' teziyle karşı çıkmışlardır.

Yunan filozoflarının evrenin veya maddenin yokluğa gitmesinin imkânsız olduğu, dolayısıyla şu veya bu şekilde ebedi olması gerektiği şeklindeki tezleri de Hıristiyan düşünürler tarafından ya reddedilmiş veya yine Tanrı'nın bu konudaki iradesine, isteğine tabi kılınarak tümüyle farklı bir bakış açısından hareketle açıklanmıştır.

Bu çerçeve içinde yer almak üzere hemen hemen bütün Hıristiyan filozofları evrenin şu veya bu anlamda "Tanrı'dan bağımsız bir varlık olduğu" görüşünü reddetmelerinin yanı sıra onun şu veya bu anlamda "kendiliğinden bir yapıya, bir doğaya sahip olduğu" tezine şiddetle karşı çıkmışlardır.

Yuhanna'nın Kelâm'ın Tanrı ile birlikte olduğu veya Aziz Paul'un Tanrı'nın meydana getirdiği eserinde kendini gösterdiği şeklindeki görüşleri, evrensel bir kabul görmediği gibi, bu ana tezin doğruluğu veya geçerliliğinde önemli bir değişiklik meydana getirmeyecektir.

Yunan felsefe geleneğinin insan doğası hakkındaki ana tezlerine de Hıristiyan öğretisi tarafından benzeri kaygılarla karşı çıkılmıştır. İşaret ettiğimiz gibi Aziz Paul'den başlayarak, Hıristiyan antropolojisini ortaya koyacak veya geliştirecek düşünürler, "insan doğasını yalnız başına ruhun teşkil ettiği" konusundaki geleneksel Yunan görüşünü reddetmiş, insanın tanımı içine onun vazgeçilmez bir bileşeni olarak bedenini de ekleyerek, insanın gelecek hayatını onun "sadece ruhunun değil bir bütün olarak varlığının, bir kişi olarak varlığının ölümsüzlüğü" olarak tasvir etme yoluna gitmişlerdir.

Hıristiyan düşünürler Sokrates'ten Plotinos'a tüm bir Yunan ahlâk felsefesi geleneğinin ileri sürdüğü biçimde "insanın mutluluk ve kurtuluşunun kendi elinde olduğu, ona kendi güç ve bilgeliği sayesinde erişebileceği" görüşünü de reddederek, mutluluk ve kurtuluşun ancak "Tanrı'nın arzusu, inayeti, merhameti, sevgisi, kısaca lütfu sayesinde gerçekleşebileceği" tezini ileri sürmüşlerdir. Böylece dört İncil'de ve Aziz Paul'ün mektuplarında gördüğümüz Hıristiyan ahlâk felsefesinin ana tezi, "insanı kurtaracak şeyin sadece iman ve Tanrı'nın lütfu olduğu" tezi olmuştur.

Aziz Paul bu görüşünü hatta "iyi eylemlerin bile bu kurtuluşta önemli bir yere sahip" "veya belirleyici olmadığı" noktasına kadar götürmüş ve bu görüş, bilindiği gibi daha sonra Luther ve Calvin tarafından ön plana çıkarılarak Protestanlığın temelini oluşturmuştur. (Aziz Paul'un bu konudaki ünlü sözleriyle 'eğer iyi eylem, yasaya uyma veya ibadet insanı kurtaracaksa, İsa niçin gelmiştir veya acı çekerek ölmüştür?'; 'Eğer iyi eylem veya bilgelik insanı kurtaracaksa, imanın varlık nedeni nedir?')

Aziz Paul'un Hıristiyanlığın bir devamı olduğunu kabul ettiği *Eski Ahit* veya Yahudi geleneği karşısındaki durumu da aynı ölçüde olmamakla birlikte Yunan felsefesine ilişkin tutumuna benzemektedir. Gerçekten de Hıristiyanlık, önceleri bizzat İsa'nın kendisi ve Aziz Paul gibi ilk havariler, ilk Kilise Babaları tarafından çok açık bir şekilde ifade edilmemiş olmakla birlikte *Eski Ahit* ve Yahudi geleneği içinde bir kırılmayı temsil etmektedir. Hıristiyanlığın Tanrı, Tanrı'nın özü, insan, insanın gelecekteki kaderi, yasa, yasanın niteliği vb. konusundaki ana tezleri, özellikle *Eski Ahit*'in ilk kitaplarında yani *Tevrat*'ta aynı konularla ilgili olarak karşımıza çıkan tezlerden, görüşlerden son derece farklıdır. Böylece Hıristiyanlık *Eski Ahit*'in öğretisi, onun za-

man içinde işlenmiş ve ortaya konmuş olan teolojisi, kozmogonisi, psikolojisi, antropolojisi ve tarih felsefesinin bir ölçüde devamı olmakla birlikte; zaman içinde Yahudi geleneğinden ayrılmış ve başta deyim yerindeyse mahcup bir şekilde, mümkün olduğu kadar yumuşak terimlerle ortaya koyduğu bu ayrılığı giderek daha açık terimlerle ifade etmeye başlamıştır. Bu ayrılmada veya Hıristiyan teolojisinin, kendine özgü görüşleriyle zamanla ve gitgide artan bir biçimde kristalize olup kendisini ortaya koymasında özellikle Aziz Paul'un mektupları ve bu mektuplarında ortaya attığı tezler belirleyici olmuştur. Bu tezler tarihsel ve dinsel olarak "Hıristiyanlığı Yahudiliğin bir devamı, onun bir alt dalı veya mezhebi olmaktan çıkaran gelişmeyi doğurmuştur."

Sonuç olarak Hıristiyanlık, Yahudi geleneği, Yunan felsefe geleneği ve Sır ve Kurtuluş Dinleri geleneğiyle ilişki içinde ortaya çıkmak ve onlardan değindiğimiz anlam ve yönlerde etkilenmekle birlikte, zaman içinde onlardan ayrı, tümüyle kendisine özgü bir dünya görüşünü yaratma ve geliştirme başarısını gerçekleştirmiştir. Bu tarihsel gelişme ve başarının en önemli sonuçlarından biri, ele alacağımız ve Hıristiyanlığın felsefileşmesi veya Hıristiyan felsefesi diye tanımladığımız olgu olacaktır. İlk Kilise Babaları tarafından temelleri atılan Hıristiyan felsefesi daha sonra gelişerek, Aziz Augustinus ve Aziz Thomas gibi büyük Hıristiyan filozoflarında tarihsel ve evrensel bakımdan değeri olan büyük felsefi öğretiler, kuram ve sistemler ortaya koyacaktır.

HIRİSTİYAN FELSEFESİNDE İMAN VE AKIL İLİŞKİLERİ VE İKİ ANA TUTUM

Ortaçağ'da gerek Batı Hıristiyan, gerekse Doğu İslâm dünyasında kültürel alanda imanla akıl veya dinle felsefe arasındaki ilişkiler sorunu en önemli sorun olmuştur. Hıristiyan dünyasında başlangıçlarından itibaren bu sorunla ilgili olarak doğal olarak üç tezin ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Bu tezlerden biri Hıristiyan öğretisinin Yunan felsefesine veya daha genel olarak Hıristiyan imanının doğal insan aklına hiçbir şekilde muhtaç olmadığı, hatta onu reddetmesinin gerekli olduğu tezidir.

İkinci tez, birincinin tamamen zıddı olan akıl ile iman, felsefe ile din arasında hiçbir fark olmadığı, onların her bakımdan birbirleriyle uyum içinde bulunmalarının mümkün ve gerekli olduğu tezidir.

Üçüncüsü ise Hıristiyan öğretisiyle Yunan felsefesi veya Hıristiyan imanı ile doğal insan aklı arasında ne tam anlamıyla bir çelişkinin, ne de uyumun olmasının zorunlu olmadığı; onlardan birinin, Hıristiyan öğretisinin veya imanının doğal akıldan veya Yunan felsefesinden üstün olmak, ondan ön-

ce gelmek durumunda olmakla birlikte, düzgün bir şekilde kullanılan insan aklının mutlaka Hıristiyan imanına aykırı düşmek zorunda olmadığı tezidir. Bu tezin pratik sonucu ise Yunan felsefesinden veya daha genel olarak doğal insan aklından kaynaklanan şeyler arasında Hıristiyanlığa uygun olan unsurların alınmasının Hıristiyan imanı ve öğretisi için bir tehlike veya tehdit oluşturması bir yana, onları desteklemesinin ve bir araç veya yardımcı olarak onlara hizmet etmesinin mümkün olduğu tezi olacaktır.

Bu üç tezin ilk ikisinin kendi paylarına güçlü ve zayıf yanları vardı. Birinci tezin gücünü meydana getiren şey, iman üzerine vurgusuydu. Ona göre imanın akla ihtiyacı yoktu. Hıristiyanlık Yunan aklına muhtaç değildi. O, aklın kendi gücüyle erişmesinin mümkün olmadığı hakikatleri içermekteydi. Kurtuluşun yolu akıldan değil, imandan geçmekteydi. İsa'nın ve ona duyulması gereken imanın varlık nedeni zaten buydu.

Ancak bu tezin zayıf bir tarafı vardı. Bu, onun insanın insan olarak sahip olduğu ve o zamana kadar onun özünü teşkil ettiği düşünülen en güçlü yanını, doğal aklını reddetmesiydi. O akıl ki kendisini Yunan kültüründe, Yunan bilim ve felsefesinde, genel olarak Yunan uygarlığında göz kamaştırıcı başarılarıyla ortaya koymuştu. Bu başarıların içinde sadece maddi dünyadaki olayların tatmin edici bir açıklaması yoktu; Hıristiyan öğretisinin de kendileriyle ilgili doğru haber olmak iddiasında bulunduğu ethik ve tanrıbilimi konusundaki ikna edici, doyurucu bazı tezleri ve sonuçları vardı.

İmanla akıl arasında tam bir uyum olduğunu ileri süren ikinci tezin güçlü yanı, insanda varlığı gözlenen iki farklı yetinin, iman ve akıl yetisinin birbiriyle kavga etmeden, barış içinde yaşamalarına imkân verebilecek bir çözümü önermesiydi. Ancak onun da bu varsayımda ortaya çıkması kaçınılmaz olan iki kritik soruyu doyurucu bir şekilde cevaplandırması gerekmekteydi.

İlk olarak, eğer akıl ile iman veya Yunan felsefesi ile Hıristiyan öğretisi arasında hakikate sahip olma ve onu ifade etme bakımından tam bir uyum veya özdeşlik söz konusu idiyse, şayet doğal insan aklı kendi imkânlarıyla Hıristiyan vahyinin konusunu oluşturan şeylerde hakikati tam ve kesin bir biçimde keşfetme ve onu uygun bir tarzda ifade etme gücüne sahip idiyse, *imanın iman olarak varlık nedeni ne olabilirdi?* İkinci olarak eğer felsefe ile dinin, akıl ile imanın hakikate tam olarak erişme, ona bütünüyle sahip olma bakımından değil de, onu iki farklı ifade ediş tarzı olması bakımından birbirlerinden ayrılmaları söz konusu idiyse, o zaman da *bu iki farklı ifade tarzının varlık nedeni ne olabilirdi?* Nihayet bu durumda *söz konusu iki farklı ifade tarzı arasında öncelik veya üstünlük, onların hangisine, imana mı akla mı ait olacaktı?*

Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde yaşadıklarını bildiğimiz, ancak Hıristiyan geleneğine mensup olmayan bazı filozofların, örneğin Numenius, Philon, Plutarkhos'un felsefe ile din arası ilişkiler probleminde genel olarak belirttiğimiz ikinci tez temelinde bir çözümü benimsediklerini görmüştük. Bu filozoflar daha önce gördüğümüz gibi felsefe ile dini bir ve aynı amaç peşinde koşan, bir ve aynı hakikati ifade eden şeyler olarak kabul ediyorlardı. Bu durumda ortaya çıkan felsefe ile dini birbirinden ayıran şeyin ne olduğuna ilişkin soruyu yanıtlamakta onların bir ve aynı hakikati *ifade etme tarzlarındaki farklılığa* dayanmakta, söz konusu iki ayrı ifade tarzı arasındaki üstünlük veya önceliğin hangisine ait olacağı sorusunu ise *felsefenin kendisini ön plana alarak* cevaplandırmaktaydılar.

Nitekim Numenius ve Philon, Musa'nın aynı zamanda bir filozof olduğunu ileri sürmüş, Philon ise buna ek olarak felsefe ile din arasında uzlaştırma sağlamak üzere Yahudi kutsal metnini alegorik olarak yorumlama yoluna gitmişti. Aynı yöntemi veya tutumu izleyen Plutarkhos da dinlerin felsefeden farkını, onların felsefenin veya filozofların peşinden koştukları hakikati onlardan farklı bir tarzda ifade etmelerinde bulmuş ve felsefe ile din arasında uyum sağlamak üzere çağının popüler dinlerinin inançlarını yine Philon gibi alegorik tarzda yorumlama yöntemini benimsemişti.

Ne var ki, bu çözüm, Hıristiyan öğretisini ve imanını savunan insanlar için kesinlikle kabul edilebilir bir çözüm olamazdı. Çünkü bu çözümde felsefe ile din, akıl ile iman arasındaki ilişkiler sorununda üstünlük *felsefeye ve akla* verilmekteydi. Aynı zamanda *"dinin kendisine ait, kendisine özgü, akıl tarafından keşfedilemeyecek veya ifade edilemeyecek hiçbir hakikatinin, sırrının (mystère) olmadığı"* vurgulanmakta, *"dinsel doğruların kendileri de felsefi doğruların ancak alegorik yani daha aşağı düzeyden, duyusal-sembolik"* ifadelerine indirgenmekteydi.

Oysa Hıristiyanlık, en iyi örneğini Tanrı'nın insanı kurtarmak için İsa'yı insan kılığında bu dünyaya göndermesi ve onun insanlar tarafından çarmıha gerilerek öldürülmesi olayının temsil ettiği bazı tanrısal sırların (mystère) varlığını kabul ettiği gibi, öte yandan insanın gelecek hayatta kurtuluşunu da, onun insan aklı tarafından kavranması mümkün olmayan bu türden sırlara mutlak bir yürek saflığıyla inanmasına bağlamaktaydı.

Bundan dolayı Hıristiyan düşünürlerin felsefe ile din, Yunan felsefesi ile Hıristiyan inancı arasında yapısal bir ayrım yapmayan, onları yalnızca bir ve aynı hakikatin iki ayrı ifade tarzı olarak gören, bunun sonucunda Hıristiyan öğretisinin tezlerini veya dogmalarını felsefi aklın hakikatlerinin sembo-

lik, alegorik ifadeleri olarak ele alan ve Hıristiyanlığı bir tür şiire, mitolojiye indirgeme tehlikesi gösteren bu tür bir çözümü kabul etmeleri hiçbir zaman söz konusu olamazdı ve nitekim de olmamıştır.

Böylece felsefe ile din, akıl ile iman arasındaki ilişkiler sorunu kendini gösterdiği ilk andan itibaren Hıristiyan dünyasında, Hıristiyan düşünürleri arasında ortaya çıkan iki ana görüş, sözünü ettiğimiz birinci ve üçüncü görüşler olmuş ve bu görüşlerin her biri gerek bu ilk, erken dönemde, gerekse daha sonraki dönemlerde savunucularını bulmuşlardır. Başka bir ifadeyle bu iki görüşün varlığı böylece sadece Hıristiyanlığın ilk dönemiyle sınırlı kalmamış, bu görüşler Hıristiyan düşüncesinin daha sonraki iki bin yıllık tarihi boyunca şu veya bu şekilde, şu veya bu biçim altında varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Bu bağlamda Justinus, Clemens, Augustinus, Aziz Thomas gibi görüşleri Hıristiyan kilisesi tarafından resmen kabul gören bazı Hıristiyan filozof-teologları akıl ve imanın birbirlerine zıt olmadıkları, birbirleriyle yukarıda belirtilen koşullar ve sınırlar altında uzlaşabilecekleri, birbirlerini destekleyebilecekleri yönünde uyumcu veya sentezci görüşü savunmuşlardır. Buna karşılık Tertulianus, Pascal ve Kierkegard gibi bazı başka büyük Hıristiyan düşünürleri imanın akıldan üstün, hatta ona aykırı olduğu, böylece akıl tarafından teyid edilmesi şöyle dursun özü itibariyle ona ters düşen, böylece onun tarafından 'saçma' olarak görülmesi gereken bir şey olduğu, değerini teşkil eden şeyin de zaten bu özelliği olduğu vb. yönünde birinci tezi desteklemişlerdir. Böylece Clemens'in 'anlamak için inanıyorum' şeklindeki ünlü sözünü Augustinus'un, 'anlamak için inan, anlayabileceğine inan' şeklindeki sloganı takip etmiş, Augustinus'un Hıristiyanlıkla Plotinos arasında gerçekleştirmeye çalıştığı sentezi, Aziz Thomas'nın Aristoteles'i Hıristiyanlıkla birleştirme yönündeki girişimi izlemiştir. Buna karşılık Tertulianus'un 'saçma olduğu için inanıyorum' sloganıyla başlattığı buna karşıt gelenek de 17. yüzyılda akıl teriminin iki anlamı üzerinde oynayarak 'kalbin akıl tarafından kavranamayacak bazı nedenleri olduğu'nu *(Le coeur a ses raisons que la raison ne comprend pas)* ileri süren Pascal ile devam ederek 19. yüzyılda 'imanın, insanın kendisini gözü kapalı olarak uçuruma atmasından başka bir şey olmadığı'nı ileri süren Kierkegard'da en son savunucusunu bulmuştur.

Burada bu iki karşıt görüş veya tezden hangisinin "Hıristiyanlığın kendisine veya ruhuna" daha uygun olduğu yönünde bir tartışmaya girmeyeceğiz. Çünkü birçok büyük tarihsel kuram ve ideoloji gibi Hıristiyanlığın özünün ne olduğu, onun kendi tarihinden ve bu tarih içinde ortaya çıkan anlayış ve yorumlardan bağımsız olarak ele alınamaz. Bizi bir felsefe tarihçisi olarak

ilgilendiren şey kendilerini Hıristiyan olarak gören, Hıristiyanlığın ne olduğuna ilişkin kavrayış ve yorumları başka Hıristiyanlar tarafından kabul edilen ve bunun sonucunda bu yorumları Hıristiyanlık öğretisinin tarihi içinde yeterli ölçüde taraftar bularak gelenekselleşen kişilerin tez ve yorumlarını, Hıristiyanlığı temsil eden görüşler olarak ele alıp, değerlendirmektir. Sonuç olarak sözünü ettiğimiz her iki grup filozof veya teologların bu anlamda Hıristiyanlığı doğru veya meşru bir biçimde temsil ettiklerini kabul etmek zorunda olduğumuzu belirtmemiz gerekir.

İKİ ANA TUTUMUN İLK TEMSİLCİSİ OLARAK AZİZ PAUL

Hıristiyanlığın evrensel bir din olarak kurulmasında en büyük hizmeti bulunan kişinin, genel olarak Hıristiyan öğretisinin resmi kurucusu olarak kabul edilen Aziz Paul olduğu bilinmektedir. Burada ilginç olan şey, Aziz Paul'un kendisinde Hıristiyanlık ile Yunan felsefesi veya Hıristiyan imanı ile Yunan aklı arasındaki ilişkiler konusunda söz konusu iki farklı görüşün açık bir biçimde var olmasıdır. Başka bir ifadeyle Aziz Paul'de, Hıristiyanlığın daha sonraki tarihi içinde Hıristiyan düşünürlerinin Yunan felsefesi ve aklına karşı benimseyecekleri iki farklı tutumun, onu benimseme ve reddetme tutumlarının ilk örneğiyle karşılaşmaktayız.

Aziz Paul'un *Yeni Ahit*'in dört İncil'den hemen sonra gelen ve onun önemli bir parçasını teşkil eden *Resullerin İşleri* adlı kitabın 17. babında Atinalılara yaptığı ünlü bir konuşma vardır: Aziz Paul, Roma İmparatorluğu içinde yaptığı uzun yolculukların birinde Atina'ya uğrar ve orada Yunan pagan geleneğine mensup bazı Epikurosçu ve Stoacı kişilerle karşılaşır. Bunlar kendisinden vaz ettiği yeni dinin, öğretinin ne olduğunu sorarlar. Bunun üzerine Paul onlara "kendi anladıkları" dille hitap etmeyi uygun bularak şunları söyler:

> "Atinalılar, ben sizi her bakımdan en dindar insanlar olarak gördüm. Çünkü etrafta dolaşırken ve tapındığınız şeylere bakarken, üzerinde 'bilinmeyen bir Tanrı'ya' yazısının bulunduğu bir sunakla karşılaştım. İşte ben size bu bilmeyerek taptığınız varlığı haber vermeye geldim. Dünyayı ve onun içindeki bütün şeyleri meydana getiren Tanrı göğün ve yerin Efendisi olduğundan, insan elinden çıkmış tapınaklarda oturmaz. Sanki bir şeye ihtiyacı varmış gibi O'na insanların elleriyle hizmet de edilmez; çünkü bütün insanlara hayatı, soluğu ve her şeyi veren Kendisidir ve kendilerine ayrılmış olan zamanlarını ve oturdukları yerlerin sınırlarını tayin ettikten sonra tek bir insandan bütün insan türünü meydana getiren ve onu yeryüzüne dağıtan O'dur. O, bunu insanların Kendisini bulma ümidiyle Tanrı'yı aramaları

> için yapmıştır. Öte yandan O, hiçbirimizden uzak da değildir. Çünkü sizin de bazı şairlerinizin 'Şüphesiz biz O'nun soyundanız' diye söylemiş oldukları gibi biz 'O'nda yaşıyoruz, hareketediyoruz ve varız.'
>
> O'nun soyundan olduğumuz için Tanrı'nın sanatın, insanın hayal gücünün ürünü olan altına, gümüşe, taşa benzer olduğunu düşünmemeliyiz. Tanrı şimdi her tarafta bütün insanlara, bilgisizlik çağlarını bir yana bırakarak, tövbe etmelerini emrediyor; çünkü O, tayin etmiş olduğu bir insan aracılığıyla doğrulukla dünyayı yargılayacağı bir gün tespit ederek, bütün ölüleri dirilteceği konusunda insanlara güvence verdi.
>
> Paul'un bu konuşmasını dinleyenler arasında bazıları, ölülerin dirileceğini duyunca onunla alay etmeye başladılar, bazıları ise
>
> "Bu konuda seni bir kez daha dinleyeceğiz' dediler. Paul böylece onlardan ayrıldı. Fakat bazı insanlar ona katılıp iman ettiler. Bunlar arasında Ariapagos üyesi olan Diyonizos, Damaris adlı bir kadın ve bazı başkaları vardı" (17, 22-34).

Aziz Paul'un bu ünlü konuşmasının konumuz bakımından ne derece önemli olduğunu görmekteyiz. Çünkü görüldüğü gibi Paul içlerinde Epikurosçular ve Stoacıların bulunduğu bir pagan gruba hitap ederken, İsa'nın mesajını veya vahyini özü itibariyle "Yunan teoloji geleneğinden bir kopma, ona aykırı bir şey olarak değil de onun bir tamamlanması, bir iyileştirilmesi" olarak sunmaktadır.

Aziz Paul'un burada sözünü ettiği konular zamanın filozoflarının da kendi aralarında konuştukları, ele aldıkları konulardır. Paul burada bütün varlıklara hayat, soluk ve varlık veren, insan elinden çıkma tapınaklarda oturmayan, insanların içlerinde bulunan bir Tanrı'dan bahsetmektedir ki, bu Tanrı'nın kendisini dinleyen insanlar arasında bulunan Stoacıların Tanrı'sına çeşitli bakımlardan benzer olduğu ve Stoacıların bu nedenle bu Tanrı'ya karşı çıkmayacaklarını söyleyebiliriz.

Bu Tanrı'nın her türlü ihtiyaçtan korunmuş olduğu, bir anlamda bilinemez olduğu, bununla birlikte insana yakın olduğu ve arandığı takdirde bulunabileceği görüşünde de Platon'un veya Platoncuların itiraz edebilecekleri fazla bir şey yok gibi görünmektedir.

Nihayet Aziz Paul'un Yunan pagan yazarlarından birine, muhtemelen Stoacı Aratus veya filozof Kleanthes'e ait olduğu anlaşılan bir sözü zikretmesinde de onun pagan düşüncesini mahkûm etmek istemediği, tersine onda kendisinin, daha doğrusu İsa'nın insanlara getirdiği doğru haberi, iyi haberi onaylayan bir şeyler olduğu şeklindeki düşüncesinin gizil bir biçimde bulunduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte bu konuşmanın sonunda ortaya çıkan olaydan, Aziz Paul'un Hıristiyanlıkla Yunan felsefesi veya bilgeliği arasında ortak noktalar bulma çabasının pek başarıya ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Aziz Paul'un konuşmasını dinleyenler içinde büyük bir grup onun bütün zamanların sonunda İsa'nın tüm insanlığı yargılayacağı ve bunun için bütün ölülerin ilerde bir gün dirilecekleri sözünü duyunca bundan hoşlanmamış ve onunla alay etmişlerdir. Kısaca Aziz Paul, Yunan felsefe geleneği içinde yetişmiş olan dinleyicilerinin büyük bir kısmını ikna edememiştir ki, bu durum antik çağın sonuna kadar da devam edecektir.

Bir başka metinde, yine İncil'in bir parçasını oluşturan *Korintlilere Birinci Mektup*'unda ise Paul'un bu tutumunu tümüyle değiştirmesi ve konuyla ilgili olarak tümüyle farklı bir dil kullanması, muhtemelen bu olayın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Sözünü ettiğimiz metin bu mektubun birinci ve ikinci baplarında yer almaktadır ve burada Aziz Paul, bu kez, bir öncekinden tamamen farklı bir bakış açısından bakarak kendisini dinleyen Korintlilere şunları söylemektedir:

> "İsa beni vaftiz için değil, İncil'i vaaz etmem için ve bunu Mesih'in haçının gücünün kaybolmaması için 'söz ustalığı, bilgelik olmaksızın' gerçekleştirmem için gönderdi."
>
> Çünkü "haçın sözü helâk olmak üzere olanlar için bir deliliktir", ama kurtuluş yolunda olan bizler için Tanrı'nın kudretidir. Çünkü "bilgelerin bilgeliğini yok edeceğim ve akıllıların aklına karşı çıkacağım" diye yazılmıştır (İşaya, 29: 14).
>
> ... Aranızdaki bilge insanlar nerede? Okumuş, kültürlü insanlar nerede? Bu çağın tartışmacıları nerede? Tanrı "bu dünyanın bilgeliğini deliliğe dönüştürmedi mi?" Dünya Kendisini "bilgelikle bilmediğinden, Tanrı inananları vaaz ettiğimiz şeyin deliliğiyle kurtarmayı uygun buldu." Çünkü Yahudiler mucizeler isterler ve Yunanlılar bilgelik peşinden koşarlar. Biz ise Yahudiler için bir "skandal", Yunanlılar için "delilik" olan o şeyi yani çarmıha gerilmiş İsa'yı, Yahudi veya Yunanlı olsun seçilmişler için Tanrı'nın kudreti ve bilgeliği olan varlığı vaaz etmekteyiz. Çünkü "Tanrı'nın deliliği insanların bilgeliğinden daha bilgecedir" ve Tanrı'nın zayıflığı insanların kudretinden daha güçlüdür...
>
> ...Kardeşler, İsa'nın İncil'ini belagat ve bilgelikle ilân etmek üzere aranıza gelmedim; İsa'dan ve onun haça gerilmiş olmasından başka hiçbir şey bilmemeye azimli olarak aranıza geldim ve zayıf, utangaç ve son derece ürkek bir şekilde aranızda bulunuyordum; sözüm ve vaazım ikna edici bilgeliğin hiçbir şeyine sahip değildi. Onlar imanınızın insanların bilgeliğine değil, sadece Tanrı'nın kudretine dayanması için yalnızca Ruh'tan ve onun kudretinden gelmekteydiler.

> Olgun insanlara bilgelik veriyoruz. Fakat bu, bu çağın ve onun ortadan kalkmaya mahkûm olan yöneticilerinin bilgeliği değil, Tanrı'nın dünyalardan evvel yüceliğimiz için takdir ettiği "sırrı, gizli bilgeliği." Çağımız yöneticilerinden hiçbiri bunu anlamadı, çünkü eğer bunu anlamış olsalardı, yüceliğin Efendisini çarmıha germezlerdi.
>
> ...Tanrı kendisini bize Ruh'la açığa vurmuştur. Çünkü Ruh, her şeyi, hatta Tanrı'nın derinliklerini araştırır. Çünkü bir insanın düşüncelerini onda bulunan ruhtan başka kim bilir? "Böylece Tanrı'nın düşüncelerini Tanrı'nın Ruhu'ndan başka kimse bilmez." Şimdi biz, "dünyanın ruhunu değil", Tanrı tarafından bize bahşedilen lütufları kavrayabilmemiz için Tanrı'nın Ruhu'nu aldık ve bu lütufları insani bilgeliğin bize öğrettiği kelimelerle değil, ruhsal doğruları Ruh'a sahip olanlar için yorumlayarak Tanrı'nın Ruhu'nun bize öğrettiği tarzda vaaz ediyoruz.
>
> Ancak ruhani olmayan insan Tanrı'nın Ruhu'nun bu bağışlarını alamaz. Çünkü "bunlar onun için bir deliliktir. O, bunları anlayamaz, çünkü bunlar ancak ruhani olarak kavranabilir şeylerdir" (1, 17-25; 2, 1-15).

Görüldüğü gibi Aziz Paul'un bu konuşmasında ortaya koyduğu görüşler *Resullerin İşleri*'nde sergilediği görüşlerinden tümüyle farklı, hatta onlara taban tabana zıttır. Bizi ilgilendiren şey, bu farklılığın veya zıtlığın nedeni olmadığı gibi amacımız onlarla ilgili herhangi bir tarihsel-olgusal bir açıklama vermek de değildir. Dikkat çekmek istediğimiz nokta, Aziz Paul'un *Atina Konuşması*'nda ortaya koyduğu tutumun tersine bu konuşmada Hıristiyan öğretisi veya imanı ile Yunan felsefesi ve bilgeliği arasında herhangi bir uyum veya uzlaşma olabileceğini kesinlikle reddetmesidir. İleride Clemens, Origenes Augustinus veya Aziz Thomas gibi Hıristiyan düşünür veya filozofların Yunan felsefesi, doğal akılla Hıristiyanlık öğretisi, Hıristiyan imanı arasındaki ilişkiler konusunda onun Atinalılara yaptığı konuşmaya dayanmaları ne kadar mümkünse, tersi görüşü savunan Tertulianus'tan Kierkegard'a uzanan diğer, ikinci geleneğe mensup Hıristiyan düşünür veya filozofların *Korintlilere Mektup*'ta kendini gösteren bu felsefe düşmanı, akıl karşıtı tutuma gönderme yapmalarının aynı ölçüde doğal ve meşru olacağıdır.

Çünkü Aziz Paul'un buradaki sözlerinden ortaya çıktığına göre onun için bilgelik ve bu bilgeliğin ifade tarzı olan söz ustalığı, belagat veya hitabetle İsa'nın ve kendisinin vaazları arasında tam ve kesin bir zıtlık vardır. Çünkü Hıristiyanlığın özü olan acı çeken bir Tanrı, çarmıha gerilmiş İsa kavramını Yunan bilgeliği, ancak bir delilik olarak görebilir ve gerçekten de o, bu bilgeliğe göre ancak bir deliliktir. Böylece Yunan bilgeliğinin insanı kurtarmak için teklif ettiği şeyin de, İsa'nın veya Tanrı'nın insanı kurtarmak için teklif etttiği şeyin tam zıddı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Aziz Paul bu ana teziyle tutarlı olarak Tanrı'nın İsa aracılığıyla gerçekleştirmek istediği şeyin, bilgelerin bilgeliğini tamamlamak veya mükemmelleştirmek değil, tam tersine onu ortadan kaldırmak, geçersiz kılmak olduğunu söylemekte hiçbir tereddüt göstermemektedir. Aziz Paul'a göre iyi bir Hıristiyanın Yunan felsefesini, Yunan bilgeliğini, Yunan aklını veya daha genel olarak insan aklını Hıristiyan imanıyla, İsa'nın mesajıyla birleştirilmesi mümkün bir şey olarak kabul edip benimsemek yerine bu ikincilere aykırı düşen, onları anlamaktan, kavramaktan aciz olan değersiz şeyler olarak görüp reddetmesi gerekir. İyi bir Hıristiyanın, akla hitap eden öğretim yöntemlerinin, belagat veya hitabet tekniklerinin, insanî bilgeliğin, dünyevi bilgeliğin yerine, bu bilgeliğin delice, saçma olarak görmek durumunda olduğu şeyleri, Tanrı'nın Ruhu'na veya bu Ruh'tan gelen şeylere tam bir itaatı ve mutlak inancı geçirmesi gerekir. Daha basit ve açık olarak ifade etmek gerekirse, Aziz Paul için İsa'nın haçı ve onun temsil ettiği şeyler akılsal olarak kanıtlanmaları şöyle dursunlar onun tarafından kavranılamaz, anlaşılamaz şeylerdir. Böylece Hıristiyan imanının Yunan bilgeliğine hiçbir ihtiyacı olmadığı gibi onun tarafından doğrulanması, desteklenmesi veya onaylanması da söz konusu olamaz.

Plotinos ve Yeni-Platonculuğa ayırdığımız kısımda Yunan felsefesi geleneğinden gelen filozoflarla Hıristiyanlar arasındaki kavganın başlıca üç ana problem etrafında cereyan ettiğini görmüştük. Bunlardan ilki genel olarak akılla iman arası ilişkiler sorunuydu. İkincisi İsa'nın insan kılığında dünyaya inmesi ve gerçekleştirdiği ileri sürülen olağanüstü işler, mucizelerle ilgiliydi. Üçüncüsü ise daha özel bazı konular üzerinde iki grup arasında var olan görüş ayrılıklarından kaynaklanmaktaydı. Bu gruba giren konular da esas olarak dünyanın zaman içinde ve yoktan yaratılmış olup olmadığı, ruhun doğumdan önce bir hayata sahip olup olmadığı ve nihayet ölümden sonra insanı bekleyen hayat, bu hayatta sadece ruhun mu yoksa ruhla birlikte bedenin de mi dirileceğine ilişkin tartışmalardan oluşmaktaydı.

Aziz Paul'un *Atinalılara Konuşması*'nda Epikurosçu ve Stoacı felsefe geleneklerine mensup dinleyicileri rahatsız eden ve onların Aziz Paul'le alay etmelerine neden olan tezin bütün ölülerin ilerde dirileceklerine ilişkin tez olduğunu görmekteyiz. Epikurosçular ve Stoacıların bu teze neden karşı çıktıklarını tahmin edebiliriz. Çünkü Epikurosçular insan ruhunun ölümden sonraki hayatını kabul etmemekte, Stoacılar ise bu konuda daha olumlu düşünmek ve tüm insanlarla ilgili olarak değil de bazı insanlarla, bilgelerin ruhlarıyla ilgili olarak bir tür ölümsüzlüğü kabul etmekle birlikte bunu kişisel, bedensel

bir dirilme olarak görmemekte, evrensel aklın hayatına katılmak, onunla birleşmek olarak tanımlamaktaydılar.

Bu son konuyla ilgili olarak Geç Dönem Platoncularının, Yeni-Pythagorasçıların ve Yeni-Platoncuların ruhun ölümden sonraki varlığını daha büyük bir kararlılıkla savunduklarını ve bu bakımdan onun ölümsüzlüğünü savunan Hıristiyanlarla bu okullara mensup filozoflar arasında bir çatışma çıkmamış olması gerektiğini düşünebiliriz. Ancak dikkatli olmamız ve söz konusu felsefe okullarına mensup filozoflarla Hıristiyanların bu konudaki görüşleri arasında iki önemli farkın bulunduğunu görmemiz gerekir.

İlk olarak daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi gerek Platon gerekse ondan hareket eden sözünü ettiğimiz okullara ait filozoflar insanın ölümden sonraki hayatını onun yalnızca "ruhunun hayatı" olarak almakta, ilerde aynı geleneğe mensup Müslüman filozoflarının da ileri sürecekleri gibi ruhla birlikte "bedenin de yeniden dirileceği" görüşünü kabul etmemektedirler. İkinci ve daha önemli olarak Pythagoras-Platoncu gelenekten gelen filozofların bu ölümsüzlüğü "ruhun kendi doğasından kaynaklanan, kendi doğası gereği sahip olduğu" bir ölümsüzlük olarak tanımlamalarına karşılık, Hıristiyan geleneğine mensup düşünürler onun "insan ruhuna" (veya ruhla bedenin birliğinden meydana gelen insana) ancak Tanrı'nın isteği ve lütfu sayesinde verilmiş bir ölümsüzlük olduğunu savunmaktadırlar.

Aziz Paul'un *Korintlilere Mektup*'unda değindiği ve kendisinden dolayı Yunan felsefesi veya bilgeliği, yani 'bu dünyanın bilgeliği'yle Hıristiyan öğretisinin birbiriyle uyuşamayacağını ileri sürdüğü ana konunun, bunlardan daha önemli bir konu, İsa'nın insanlığın kurtuluşu için insan bedenine bürünerek dünyaya inmesi ve çarmıha gerilmesi, acı çekmesi (Passion) olduğunu görmekteyiz. Yine daha önce işaret ettiğimiz gibi Platon veya Stoacılar gibi Yunan filozofları Tanrı'nın evrene karşı iyiliksever bir ilgisini ve bu ilginin sonucu olarak evrende hüküm süren tanrısal bir inayetin varlığını kabul etmeye hazırdırlar. Ancak bu filozoflar, Tanrı'nın İsa'nın şahsında ve tarihin belli bir anında bir insan olarak dünyaya indiği ve Adem'in işlemiş olduğu asli günahın ağırlığından insanlığı kurtarmak üzere çarmıha gerilerek ölmeyi, acı çekmeyi kabul etmiş olduğu yönündeki Hıristiyan öğretisine kesinlikle karşıdırlar. Çünkü bu öğreti veya tez ilk olarak Tanrı'nın İsa öncesi kuşaklara karşı kabul edilemez bir ahlâki ilgisizliğinin varlığını göstermektedir. İkinci olarak o, Tanrı'nın çarmıha gerildiği, dolayısıyla acı çektiğini söylemektedir ki Tanrı'nın en önemli özelliği olarak onun etkilenmezliğini kabul eden Yunan felsefe geleneğine ait bir filozofun böyle bir görüşü kabul edemeyeceği açıktır.

Böylece Aziz Paul'un bu iki konuşmasının özünde daha sonraki Hıristiyan düşünürleri tarafından ele alınacak ve geliştirilecek olan konuların ilk üçünün, oldukça açık bir biçimde ortaya konulmuş olduğunu görmekteyiz. İlk Hıristiyan düşünürler bunlara kısa bir süre sonra daha önce sözünü ettiğimiz diğerlerini yani evrenin zaman içinde ve yoktan yaratılmış olup olmadığı, zaman içinde bir sonu olup olmadığı, Tanrı'nın evrene ilişkin bilgisinin niteliği gibi diğer konuları da ekleyeceklerdir.

2

Hıristiyan Düşüncesinin İlk Temsilcileri: Yunanlı Apolojistler



"Bizim (Hıristiyanlar) öğretilerimiz her türlü insani öğretiden daha büyüktür, çünkü bizim için dünyaya gelmiş olan İsa, beden ve ruh olarak tüm akılsal varlıktır. Filozoflar ve yasa koyucular ise söyledikleri her şeyi Kelam'ın bir parçasını görerek veya temaşa ederek ortaya koymuşlardır. Ancak onlar İsa olan Kelam'ın bütününü bilmediklerinden kendi aralarında çelişmektedirler. Doğuşları bakımından İsa'dan daha eski olanlara gelince, onlar şeyleri akıllarıyla düşünme yoluyla kanıtlamaya giriştiklerinde, dinsizler ve ahlâk bozucular olarak mahkemelerin önüne çıkarılmışlardır."

Justinus, *İkinci Savunma*, 10. Bölüm

JUSTİNUS

Erken Hıristiyanlık veya Patristik Dönem filozoflarından biri olan Aziz Justinus, İS. 100 civarında Filistin'de günümüzün Nablus kentinde doğmuş ve M. Aurelius'un imparatorluğu döneminde 162-168 yılları arasında bir tarihte, muhtemelen 165 yılında Roma'da idam edilerek öldürülmüştür. Bundan dolayı Şehit (Martyr) Justinus diye de anılır.

Justinus'a ait olduğu öne sürülen birçok eser vardır. Bunlar arasında dört tanesi özellikle önemlidir. Bunlar kendisine ait olduğu tartışmasız olan iki *Savunma* ile *(Yahudi) Tryphon'la Konuşma* ve *Yunanlılara Nutuk*'tur.

İlk iki eser, daha özel olarak *Birinci Savunma* ve *İkinci Savunma* olarak adlandırılır. Bunlar resmen putperest olan Roma devleti tarafından Hıristiyanlığın yasal olarak tanınması için hukuki bir savunma niteliğini taşır. Bunların ilki Justinus tarafından İmparator Antoninus Pius'a, ikincisi ise Roma Senatosu'na hitaben kaleme alınmıştır. *Tryphon'la Konuşma* ise putperestlikten Hıristiyanlığa geçen Justinus'un kendi entelektüel gelişmesinin hikâyesi olmasının yanı sıra teolojiye ilişkin bazı düşüncelerini içermesi bakımından önemlidir. *Yunanlılara Nutuk* ise esas itibariyle başta Platon olmak üzere çeşitli Yunan filozoflarının görüşleriyle, *Eski Ahit*'te ortaya konduğu biçimde Musa'nın görüşleri arasındaki paralellik ve farklılıkları ele almaktadır.

Putperestlikten Hıristiyanlığa geçen birçok aydının geçirmiş olduğu entelektüel gelişmenin bir örneği olması bakımından Justinus'un hayat hikâyesi üzerinde durmak gerekir.

Putperest bir aile içinde dünyaya gözlerini açan Justinus daha sonra taşınmış oldukları Efes'te farklı okullara mensup çeşitli filozofların derslerine devam eder. Stoacı bir hocayla başlar; ancak bu hoca ona Tanrı hakkında ileri bir bilgi kazandırmaz. Ardından öğrenciliğini Aristotelesçi bir hocayla sürdürür. Ancak bu hocanın hocalığı karşısında kendisine ne kadar ücret ödeyeceği yönünde hiç de felsefi olmayan bir sorusuyla karşılaşınca, onu da terkeder. Arkasından bir Pythagorasçı gelir. Fakat bu Pythagorasçı da Justinus'a teolojiyi öğrenmeden önce müzik, astronomi ve geometri eğitimi alması gerektiğini belirtir. Justinus ancak bu yolla zihnini duyusal fenomenlerden arındırma ve maddi olmayan gerçeklikleri düşünme alışkanlığına kavuşabilecektir. Fakat Justinus bilimsel değil, dinsel kaygıları olan biridir ve bu kaygılarını doyurabilecek şeylerin dışında kalanlarla ilgilenmek için ne zamanı, ne de niyeti vardır. Bundan dolayı ondan da ayrılır ve bir Platoncu hocaya gider. Bu Platoncudan felsefenin esas amacının 'Tanrı'yı görmek' olduğunu duymaktan son derece mutlu olur (*Trypho'yla Konuşma*, 2. Bölüm).

Bu yönde Platoncu öğretiyi ciddi bir biçimde öğrenmeye ve onun üzerinde düşünmeye çalıştığı sırada bir gün denize yakın bir yerde yaşlı bir adamla karşılaşır. Bu adam kendisine felsefenin ne olduğunu sorar. Justinus felsefenin 'gerçekten var olan şeyin bilgisi, doğru üzerine açık bir kavrayış' olduğunu ve ve 'böyle bir görüş ve bilgeliğin ödülünün ise mutluluk olduğu'nu söyler (*Tryphon'la Konuşma*, 3. Bölüm).

Yaşlı adam böyle bir bilginin var olup olmadığını sorunca Justinus onun Platon'da var olduğunu ileri sürer. Konuşma bundan sonra ruhun kendi imkânlarıyla Tanrı'yı görüp göremeyeceğine geçer. Justinus'un bu soruya cevabı şüphesiz olumludur. Ancak ruh Tanrı'yı bedende olduğu süre içinde mi görecektir, yoksa ondan ayrıldığında mı? Şüphesiz, ruh özellikle bedenden kurtulduğunda bu imkâna kavuşacaktır. Peki o tekrar bedene büründüğünde Tanrı'yı gördüğünü hatırlayacak mıdır? Evet! Peki bu durumda Tanrı'yı gören ruhla onu görmeyen ruh arasında bu görmenin hatırasına sahip olmak dışında ne fark olacaktır? (4. Bölüm)

Böylece yaşlı adam Justinus'a verdiği cevaplardaki yetersizlikleri gösterir: Eğer Platon'un söylediği gibi Tanrı'yı gören ruhların daha sonra Tanrı hakkında sahip oldukları tek şey bu hatıradan başka bir şey değilse onlar hiç de mutlu bir durumda olmayacaklardır. Öte yandan Tanrı'yı görmeye lâyık olmayan ruhlar bunun sonucu olarak bedende kalmaya yani bedenden bedene dolaşmaya mahkûm olarak yaşamaya devam etmekteyseler, bu da onlar

için pek bir ceza sayılmaz; çünkü onlar da bunun bir ceza olduğunu bilmemektedirler (5. Bölüm).

Bu arada yaşlı adam Justinus'a ruhun ölümsüz olup olmadığını sorar. Platon onun hem varlığa gelmemiş, hem de ölümsüz olduğunu söylemektedir. Peki dünya da Platon'a göre varlığa gelmemiş midir? Justinus'a göre Platon'un bu soruya cevabı hayırdır. O halde neden dünya varlığa gelmektedir de, ruh varlığa gelmemektedir? Böylece yaşlı adam Justinus'a şunu gösterir ki, eğer ruh ölümsüzse bunun nedeni ruhun, Platon'un öğrettiği gibi, *doğası gereği canlı olması, hayata sahip olması* olamaz. *Ruhun bu ölümsüzlüğü ancak dışardan, Tanrı'dan almış olması olabilir.* Ruhun hayata sahip olmasının nedeni Tanrı'nın *bunu istemiş olması*dır (5. Bölüm).

Justinus yaşlı adama bu görüşü savunan öğretiyi nereden edinebileceğini sorunca, adam onun herhangi bir filozofun eserinde değil, *Eski* ve *Yeni Ahit*'te bulunduğunu söyler. Justinus bu sözlerden son derece etkilenir ve Hıristiyanlığı kabul eder (7-8. Bölümler).

Yunanlılara Konuşma'da ise Justinus kısa bir Yunan felsefe tarihi yapar ve özellikle Platon'la Aristoteles üzerinde durur. Justinus'a göre bunların en ünlü filozoflar olarak gerçek ve mükemmel din hakkında bilgi sahibi oldukları söylenmektedir. Ancak onlar bu yüksek ve tanrısal konuların bilgisini nereden edinmişlerdir? Bu filozoflar, ne kadar akıllı olursa olsunlar bu konular, insanların kendi yetenekleri ve çabaları ile bilmeleri mümkün şeyler değildirler. Ayrıca bu iki filozof kendi aralarında birbirleriyle görüş ayrılıkları içinde oldukları gibi her biri kendi görüşlerinde de tutarsızlıklara düşmektedir. Oysa Hıristiyanlar bu bilgilere biri diğerinin arkasından gelen ve onu tasdik eden, diğerinden en ufak bir biçimde ayrılmayan uzun bir peygamberler kuşağı sayesinde erişmişlerdir. Bu kendi başına Hıristiyanların görüşlerinin doğru, tanrısal kaynaklı olduğunu gösteren en önemli olgudur (*Yunanlılara Nutuk*, 5-7. Bölümler).

Ayrıca Platon doğru olan görüşlerinin çoğunu ziyaret etmiş olduğu Mısır'da, kendisinden çok önceleri yaşamış olan Musa'nın eserinden almıştır. Ancak o, bu görüşleri Sokrates'in başına gelenlerden korktuğu için açıkça ifade edememiştir.

Ancak bütün bunlar yani Justinus'un paganlıktan Hıristiyanlığa geçmesi, Platon'u ve diğer Yunan filozoflarını, şairlerini eleştirmesi, Yunan felsefe ve kültür geleneğini tümüyle reddetmesi anlamına gelmemektedir. Çünkü Justinus kendisini tümüyle reddedemeyeceği kadar uzun süre bu gelenek içinde yaşamış olduğu gibi ilgilendiği dinsel konuların bu gelenek içinde, özellik-

le Platonculukta büyük bir yer tuttuğunu bilmektedir. Bunun sonucu olarak o, yaşamış olduğu bu entelektüel serüveni daha olumlu bir yönde yorumlama yoluna gider ve bu serüveni "Yunan felsefesiyle Hıristiyanlığın karşılaşmasının" doğru bir örneği olarak görür:

Nasıl ki, kendisi önce felsefeyle, özel olarak da Platon'la ilgilenmiş ve bu ilgisi Hıristiyanlığa geçişi için bir hazırlık, bir basamak oluşturmuşsa, bir bütün olarak Yunan felsefesinin kendisini de Hıristiyan öğretisine zıt, ona aykırı olan bir şey olarak görmekten çok onu hazırlayan, onun daha aşağı düzeyden, kusurlu, yetersiz bir biçimi olarak görmek gerekir. Yine nasıl ki Platon'un Tanrı ve ruh hakkındaki öğretisi Hıristiyanlığın bu konudaki öğretisiyle tam bir zıtlık teşkil etmeyip onun daha az mükemmel bir biçimini temsil etmekteyse genel olarak felsefeyle Hıristiyanlık arasında da bir zıtlıktan çok devamlılığın, birinden diğerine "doğrunun parça parça ve eksik bir şekilde görülmesinden tam ve berrak bir şekilde görülmesine doğru giden" bir yükselmenin olduğunu düşünmek, Yunan aklını, Hıristiyan öğretisine giden yolda bir engel olarak almak yerine ona götüren, onu hazırlayan bir aşama olarak kabul etmek daha doğru olacaktır.

Nitekim Justinus, Hıristiyan dinine putperest Roma devleti içinde meşru bir yer sağlama yönündeki savunmasını bu ana görüşü üzerine dayandırır. Ona göre Hıristiyan öğretisi, Roma devleti ve toplumu için bir tehdit veya tehlike teşkil etmemektedir. Hıristiyanlar kendilerine atılan iftiraların tersine yumuşak, barışçı, erdemli insanlar oldukları gibi, Hıristiyan öğretisi de Roma devleti ve toplumu tarafından kabul gören, onun adeta resmi felsefi ifadesi olan Platon veya Stoacılıkla çatışmamaktadır. Hıristiyan öğretisinin onlardan farkı, onların eksik ve kusurlu bir şekilde sezdikleri ve söylemeye çalıştıkları şeyi daha doğru, daha iyi, en mükemmel bir biçimde ortaya koymasıdır (1. *Savunma*, 20. Bölüm).

Justinus, Yunan felsefe geleneğiyle Hıristiyan öğretisi arasındaki ilişkilerde bu uzlaştırmacı, iyimser kuramını sadece genel çizgileriyle ortaya koymakla yetinmez; özel olarak ele aldığı bazı konular aracılığıyla Platon'la Musa'nın, *Timaios*'la *Eski Ahit'in* çatışmadığını da göstermeye çalışır.

Sözgelimi Justinus'a göre *Timaios* ve *Eski Ahit'in* Tanrı anlayışları (her ikisi de Tanrı'yı özü itibariyle ezeli-ebedi olarak var olan varlık olarak tanımlar), evrenin Tanrı tarafından yaratılma öğretileri (her ikisi de evrenin zaman içinde ve Tanrı'nın iradesi sonucu varlığa gelmiş olduğunu savunur) her ikisinin de yeniden dirilme ve Yargı Günü anlayışları (Platon da insanların ilerde bir gün kendilerinden hesap sorulmak üzere Tanrı tarafından diriltilecekleri ve

yargılandıktan sonra ebedi azap veya mutluluğa kavuşturulacakları görüşünü kabul eder), hatta Tanrı'nın evreni kendisine göre yarattığı modelleri ifade eden Kelâm anlayışları (Justinus'a göre Platon İdealar kuramını aslında *Çıkış* kitabında Tanrı'nın Musa'ya söylediği 'aralarında oturayım diye benim için bir mesken yapsınlar ve onu, içindeki eşyaları sana tepede gösterdiğim şekle göre inşa etsinler' emrinden çıkarmıştır) birbirinin aynıdır veya birbirine çok benzemektedir. Bunun nedeni ise Platon'un bütün bu görüşleri muhtemelen Musa'dan almış olmasıdır (*Yunanlılara Nutuk*, 22-29. Bölümler).

Platon'la Musa'nın bu konudaki öğretileri arasındaki tek fark veya Platon'un hatası, *Eski Ahit'ten* farklı olarak ruhun ölümsüzlüğünü onun kendi doğasına mal etmesi, Tanrı'nın bir lütfu, armağanı olduğunu görmemesidir. Öte yandan Platon yine yanlış olarak ve kendisiyle tutarsızlığa düşerek ruhun bedenden bedene dolaştığını söylemiştir. Bu görüş yanlıştır, çünkü bu her bireyin birbiri ardından sonsuz bir hayatlar dizisini, anlamsız bir hayatlar çokluğunu yaşaması gerektiği anlamına gelmektedir.

Justinus sadece Hıristiyan öğretisiyle Platon arasında değil, onunla Stoacılık arasında da önemli benzerlikler olduğunu düşünür. Ona göre Stoacıların materyalizmleri ve irade özgürlüğünü inkâr etmeye götüren kadercilikleri yanlıştır. Nihayet evrensel yangın görüşleri de doğru değildir.

Ancak Justinus, Stoacıların ahlâk felsefelerini hayranlık verici olarak nitelendirir; onların ahlâk öğretilerinde Hıristiyanlarla aynı şeylere değer verdiklerini belirtir. Bu, Justinus'a göre aslında onların ahlâklarının temeline yerleştirdikleri ilkeler veya varsayımlarla tutarlı değildir; üstelik de iyi ki değildir (2. *Savunma*, 7-8. Bölümler).

Justinus, Stoalıların iyi ve kötünün doğanın kendisinden kaynaklanan ve akıl tarafından anlaşılabilir bir temele sahip olduğu görüşlerini çok değerli bulur. Justinus, Yunan felsefe geleneğine mensup filozofların Hıristiyan öğretisine yöneltmiş oldukları eleştiriye, Hıristiyan öğretisine göre İsa'dan önce dünyaya gelmiş olan insanların onu tanımamış olduklarından dolayı ahlâki bakımdan sorumlu tutulamayacakları şeklindeki eleştirisine ise Yuhanna İncili'nin başında bulunan Kelâm'ın bu dünyanın kendisi gibi onun içinde varlığa gelen her insanı da aydınlattığı görüşünü temel alarak cevap verir.

Justinus'a göre Kelâm'ın İsa olarak bedene bürünmesinden ve tarih içinde belli bir anda dünyaya inmesinden başka bir tezahürü, evrenin kendisinde varlığını gösteren doğa ve akılsal düzen olarak tezahürü de söz konusudur. Başka bir ifadeyle Kelâm, kendisini yalnızca Oğul olarak Tanrı'da yani tarihsel İsa'da ortaya koymuş değildir; aynı zamanda her şeyde, özellikle ev-

renin akılsal yaratımında göstermiştir. Böylece akla uygun bir tarzda doğru düşünen ve eyleyen herkes evrensel Kelâm veya Logos'u temsil eden İsa'dan pay almaktadır ve yine bundan dolayı İsa'dan önce gelen insanların, bu nedenle İsa'yı tanımamış oldukları için ahlâki bakımdan sorumlu tutulamayacakları tezi doğru değildir:

> "Tanrı başlangıçta insan ırkını düşünme, doğruyu seçme ve doğruyu yapma gücüyle donatmıştır. Bundan dolayı hiç kimsenin Tanrı'nın önünde bir mazereti yoktur" (*Birinci Savunma*, 28. Bölüm).

Justinus bu teziyle, Stoacıların evrene içkin olan Akıl (Logos) kavramlarını Hıristiyan öğretisiyle birleştirir. Bununla da kalmaz, Stoacıların bu kavramdan hareketle geliştirdikleri Tanrı'nın veya Logos'un doğayı ve ondaki varlıkları meydana getirmede 'akılsal nedenler' (spermatikos logoi) olarak iş gördüğü yönündeki tezlerini de benimser:

Daha önce belirttiğimiz gibi Yahudi Philon, Tanrı'nın evreni meydana getirme olayında kendisinden hareket ettiği akılsal örnekler olarak Platon'un İdealar dünyasını, Yahudiliğin Tanrı'sı içine sokma yönünde bir girişimde bulunmuş ve bu İdealar dünyasını tanrısal Logos'a özdeş kılmıştı. Yuhanna da İncili'nin başında Kelâm'ın veya Logos'un Tanrı'yla birlikte olduğunu ve şeylerin onunla meydana geldiğini söylemişti.

Justinus bu aynı yönde ilerler. Ancak Kelâm'ın veya Logos'un varlıkların meydana gelme ve gelişmelerindeki "fiziksel rollerinden" çok, akıl sahibi varlıkların bu evrensel Logos'tan pay almaları üzerinde durur. Ona göre akıl sahibi her varlık, her insan, tanrısal Logos tarafından doğaya ekilmiş olan bu 'akılsal nedenler'i görme imkânına sahiptir. Nitekim İsa'dan önce gelmiş olan bazı filozoflar, örneğin Sokrates, Platon, Herakleitos bundan dolayı doğada kendisini gösteren tanrısallığı, tanrısal bilgeliği, tanrısal aklı görme imkânına kavuşmuşlardır. Zaten İsa'dan önce gelmiş olan bu putperest filozofların bazı görüşlerinin Hıristiyan görüşleriyle uyum göstermesinin nedeni budur.

Ancak bu görüş doğal olarak aklımıza, şu soruyu getirir: Eğer İsa'dan önce gelmiş olan Yunan filozofları söz konusu evrensel, tanrısal Logos'tan pay almak suretiyle tanrısal hakikatleri kendi doğal yetileriyle bilme ve böylece kurtuluşa erişme imkânına sahip olmuşlarsa, onlarla İsa'ya inanan Hıristiyanlar arasında ne fark vardır?

Justinus bu farkı şöyle açıklar: Hıristiyanların İsa'nın şahsında söz konusu hakikatin *bütününe* sahip olmalarına karşılık, Yunan filozofları İsa'yı

tanımadıklarından aynı hakikatin ancak *bir parçası*na erişmişlerdir. Onların hem kendi aralarında, hem de Hıristiyanlarla görüş ayrılıkları içinde bulunmalarının en önemli nedeni budur.

Justinus'un kendi sözleriyle,

> "Bizim (Hıristiyanlar) öğretilerimiz her türlü insani öğretiden daha büyüktür, çünkü bizim için dünyaya gelmiş olan İsa, beden ve ruh olarak tüm akılsal varlıktır. Filozoflar ve yasa koyucular ise söyledikleri her şeyi Kelâm'ın bir parçasını görerek veya temaşa ederek ortaya koymuşlardır. Ancak onlar İsa olan Kelâm'ın bütününü bilmediklerinden çoğu zaman kendi aralarında çelişmektedirler. Doğuşları bakımından İsa'dan daha eski olanlara gelince onlar şeyleri akılla düşünme yoluyla kanıtlamaya giriştiklerinde dinsizler ve ahlâk bozucular olarak mahkemelerin önüne çıkarılmıştır" (*İkinci Savunma*, 10. Bölüm).

Justinus, İsa olarak Logos ve evrene yayılmış, onda kendini gösteren Logos ayrımının bir benzerini Platon'da da bulur: Platon da "kendinde ve kendisi bakımından bilinemez olan Tanrı, aşkın bir doğa olarak Tanrı" ile "evrenle ilişkilerinde" veya "evrende, yaratımda kendini gösteren Tanrı" arasında ayrım yapmıştır. Justinus'a göre Hıristiyan öğretisinde Baba, bu aşkın Tanrı'yı, Oğul veya İsa ise evrene içkin olan Tanrı'yı temsil etmektedir.

Bu konuda Justinus yine Platon'u izlediğini düşünerek Baba olarak Tanrı'nın biricik ve bilinemez bir varlık olduğunu söyler. Onun Baba, Yaratıcı veya Rab, Efendi olduğunu söylemek, "kendisi bakımından ne olduğunu değil, bize göre ne olduğunu, bizim için yaptığı şeyden dolayı ne olduğunu" söylemek demektir. Kelâm olarak Tanrı'ya gelince, o Baba'nın her türlü yaratımdan önce meydana getirdiği şey, *ilk yaratılan*dır. Justinus'a göre Musa'ya ve diğer peygamberlere kendini gösteren bu Kelâm olduğu gibi "kendisinden pay aldığımız, bizi aydınlatan" da odur. O halde Kelâm, varlık statüsü bakımından Tanrı'dan sonra gelir. Hıristiyan üçlemesinin üçüncü şahsı olan Kutsal Ruh'a gelince, Justinus onun 'üçüncü sırada' bulunduğunu söylemekle yetinir ve onun doğası, yeri ve rolü hakkında açık bir görüş ileri sürmez.

Justinus'un pagan Yunan felsefesi ile Hıristiyanlık öğretisi arasında gerçekleştirmeye çalıştığı bu uzlaştırma girişiminin sonucu ise İbrahim ve İlya gibi Yahudi peygamberlerine benzer olarak Herakleitos, Platon, Sokrates'in (özellikle Sokrates'in) ve onlara benzer olanların gözlerini tanrısal Kelâm'a çevirmiş, ona uygun olarak yaşamış oldukları için İsa'dan önce dünyaya gelmiş ve tanrı tanımaz olarak tanınmış olsalar da Hıristiyan ol-

dukları, Hıristiyanlardan önce yaşamış Hıristiyanlar olarak kabul edilmeleri gerektiği şeklindeki ünlü görüşü olacaktır (*Birinci Savunma,* 46. Bölüm; *İkinci Savunma,*10. Bölüm).

Öte yandan bu görüşü Justinus'u Hıristiyanlık içinde daha sonra geliştirilecek bir dünya tarihi şemasının ilk tasarlayıcısı kılar. Bu şemaya göre Hıristiyanlık, dünya tarihi içinde kendisinden önce gelen Yahudilikten ve Yunan uygarlığından bir sapma veya kırılma değildir, tersine onların bir devamı, en mükemmel biçimlerine eriştirilmesidir. Bu tarih şemasının Yahudi ve Yunan uygarlığını Hıristiyanlara sempatik göstermek kadar, Hıristiyanlığın kendisini bu iki geleneğe ait insanlara daha kabul edilebilir kılma yönünde önemli bir amaca ve işleve sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Justinus kendileriyle aynı yüzyılda yaşadığı Gnostikler gibi kötümser değildir; evrenin kötü bir varlığın, yaratıcının eseri olduğu yönündeki Gnostik görüşe şiddetle karşı çıkar. Ancak evrenin kendi doğası, yapısı gereği iyi veya akılsal olduğu yönündeki karşıt tezi de aynı ölçüde Hıristiyanlığa aykırı bulur. Eğer varlık düzenli, akılsal, güzel ve iyi ise bunu Tanrı'ya, onun bu konudaki arzu ve iradesine borçludur. İçindeki her şey gibi bir bütün olarak doğanın kendisi de tek bir şeye, Tanrı'ya işaret eder ve onun da nihaî değeri son tahlilde bizi Tanrı'ya ulaştırma konusunda bir basamak olmasından ibarettir.

TATİANUS

Erken dönem Patristik felsefenin ikinci önemli ismi, bir süre Justinus'un öğrencisi olmuş olan Tatianus'dur. Doğum ve ölüm tarihi tam olarak belli olmayan, ancak İS. 2 yüzyılın ikinci yarısında ve Justinus'dan sonra yaşamış olduğu bilinen Tatianus da, önce pagan doktrinler üzerinde eğitilmiş, onların yanlışlarını gördükten sonra Hıristiyanlığa geçmiştir.

Tatianus'un da birçok eser yazdığı söylenmektedir. Ancak bu eserlerden günümüze sadece iki tanesi kalmıştır. Bunlardan *Yunanlılara Nutuk* adını taşıyan kitabı, Justinus'un iki *Savunma*'sı gibi Hıristiyanlığı savunma amacını taşımaktadır. Ancak Tatianus, Justinus'dan farklı olarak bu eserde Yunan kültürü ve felsefesiyle Hıristiyan öğretisi arasında bir uyum ve uzlaşmayı tümüyle reddeder ve Hıristiyan öğretisinin üstünlüğünü savunur. İkinci eseri olan *Diatesseron*'un ise İncillerin tarihi bakımından önemi vardır. Çünkü bu eser dört İncil'i birleştirme ve onlardan tek bir 'uyumlu' İncil oluşturma amacıyla meydana getirilmiştir. Bu İncil İS. 3 ve 4. yüzyıllarda Doğu Süryani Kiliseleri tarafından benimsenmiş, ancak daha sonra yerini asli dört İncil'e bırakmak zorunda kalmıştır.

Tatianus'un *Yunanlılara Nutuk*'u Hıristiyan düşüncesi içinde Yunan kültürüne radikal bir karşı çıkışın ilk –eğer Aziz Paul'un bu konuda yukarıda sözünü ettiğimiz ikinci tutumunu göz önüne alırsak ikinci– örneğini temsil etmektedir. Tatianus bu eserde hocası Justinus'dan farklı olarak sadece Yunan çok tanrıcılığına ve dinsel düşüncesine karşı çıkmakla yetinmemekte, bir bütün olarak Yunan uygarlığını, bu uygarlığı meydana getiren çeşitli unsurları ve bu unsurlar içinde yer alan Yunan felsefesini ve filozoflarını mahkûm etmektedir. Ona göre Yunanlılar uygarlığın hemen hemen hiçbir alanında yeni bir şey ortaya koymamışlardır. Bu bağlamda onlar gerek geometri, astronomi, tarih gibi bilimleri gerekse sihir, kehanet, heykeltraşlık gibi sanatları kendilerinden önce gelen 'barbar' halklardan, Karyalılar, Frigyalılar, Mısırlılar, Perslerden öğrenmişlerdir (*Yunanlılara Nutuk*, 1. Bölüm).

Tatianus, felsefe alanında da durumun farklı olmadığı görüşündedir: Ona göre Musa Homeros'tan, Yedi Yunan bilgesinden, Thales'ten ve diğer ünlü Yunan filozoflarından önce yaşamış olduğu gibi, Hıristiyan felsefesi de Yunan felsefesinden daha eskidir. Yunan filozoflarının orijinal herhangi bir fikir ortaya koymamış olmaları bir yana, *Kitab-ı Mukaddes*'ten almış oldukları çoğu görüşü de doğru bir şekilde anlamamış ve çarpıtmışlardır. Bundan dolayı Yunan filozoflarının, Justinus'un ileri sürdüğü gibi 'İsa'dan önce gelmiş Hıristiyanlar' olarak kabul edilmeleri şöyle dursun, Hıristiyan öğretisinden aşırmış oldukları fikirleri haksız olarak kendilerine mal eden 'hırsızlar' olarak görülmeleri gerekir. Onların *Kitab-ı Mukaddes*'ten almadıkları kendilerine özgü görüşleri ise tümüyle yanlış veya saçmadır (41. Bölüm).

Tatianus, bu genel tezini ortaya koymak üzere iki ana kısımdan oluşan bir argüman geliştirir. Bunlardan ilkinde Justinus gibi Yunan filozofları arasında çeşitli konularda var olan görüş ayrılıklarına, çelişkilere işaret eder. İkincisinde Yunan filozoflarının ortaya attıkları tezlerin gerçek Hıristiyan öğretisine aykırılıkları üzerinde durur. (Bu ikili itiraz ilerde Gazali'nin İslâm'da Yunan tarzı felsefe geleneğini temsil eden filozoflara karşı yönelttiği eleştiri (veya saldırıda) dayanacağı iki ana itirazın hemen hemen aynıdır. Gazali de *Filozofların Tutarsızlıkları* veya *Çelişkileri* adlı polemik eserinde bir yandan filozofların çeşitli konularda kendi aralarında düştüklerini ileri sürdüğü çelişkilerine işaret ederken, öbür yandan onlar arasında Yeni-Platoncu-Aristotelesçi görüşü temsil eden Farabi-İbni Sinacı felsefenin çeşitli tezlerinin İslâm dininin aynı konularda sahip olduğu tezlerine aykırılığını ortaya koymaya çalışır).

Tatianus Yunan filozoflarının kendi aralarındaki görüş ayrılıkları üzerinde ayrıntılı olarak durmaz. Yalnızca Epikuros'un bir öğrencisinin Platon'un

öğrencisine karşı çıktığını, Demokritos'un öğrencisiyle Aristoteles'in öğrencisinin birbirleriyle kavga içinde olduklarını, Pythagoras'ın ruhun ölümsüzlüğünü savunmasına karşılık Aristoteles'in bu görüşü reddettiğini söylemekle yetinir (25. Bölüm).

Buna karşılık, Yunan filozoflarının Hıristiyan öğretisine aykırı olduğunu düşündüğü bazı tezlerini özel olarak ele alır. Örneğin Tatianus'a göre Aristoteles, Hıristiyan öğretisinden farklı olarak Tanrı'nın evrenle ilgili inayetini inkâr etmiş, bunu en azından ay-altı âlemi ile ilgili olarak kabul etmemiştir. Benzer şekilde, Hıristiyanlığa aykırı olarak ruhun ölümsüzlüğünü reddetmiştir. Ahlâk felsefesinde de durum farklı değildir: Aristoteles mutluluğu haz verici şeylerde aramıştır ve ona ancak zenginlik, soyluluk, bedensel güç ve güzelliğe sahip insanların ulaşabileceklerini ileri sürmüştür (2. Bölüm).

Tatianus'a göre, Stoacı tezlerin de Hıristiyanlık öğretisi karşısındaki durumu, farklı değildir: Zenon ebedi dönüşler kuramını savunmuş ve birbirlerini takip eden dünyalarda aynı insanın aynı eylemlerde bulunacağını öne sürmüş, örneğin Anytos ve Melitos'un Sokrates'i aynı suçla suçlayacaklarını, Herakles'in aynı marifetleri göstereceğini iddia etmiştir. Bu görüş ise dünyada iyi insanlardan çok kötü insanların; Sokrates'in, Herakles'in, az sayıda iyi insanın yanında daha fazla sayıda kötü insanın var olacağı anlamına gelmektedir. Justinus gibi Tatianus için de bu, öte yandan, Stoacıların kaderci oldukları, Hıristiyan öğretisinin tersine insan özgürlüğünü kabul etmedikleri ve dünyada bulunan kötülüklerden insanı değil, Tanrı'yı sorumlu tuttukları anlamına gelmektedir (3. Bölüm).

Bununla birlikte Tatianus'un Platon'a, Aristoteles veya Stoacılara olduğundan daha esnek baktığı görülmektedir. Öte yandan onun 'barbar' Yunan kültürü ve felsefesine bir bütün olarak karşı çıkışı, onları küçümseyişi, aklın kendisini tümüyle reddettiği anlamına gelmemektedir. Tersine Tatianus Aziz Paul'un *Romalılara Mektup*'unda karşılaştığımız insanın, eserine veya yaratıklarına bakarak Tanrı hakkında doğru bir görüş oluşturabileceği yönündeki ünlü tezini devam ettirmiş, bir teoloji geliştirmeye girişerek, bu teolojisinde Philoncu-Yuhanna'cı Logos kavramını temel almış, Platon'un *Timaios*'unda ortaya koyduğu Tanrı ve yaratım kuramına benzerlik gösteren bir öğreti geliştirmiştir.

Tatianus bu öğretide, Platon gibi Tanrı'nın biricik, insani varlıklar tarafından görülmesi ve kavranması mümkün olmayan saf bir Ruh olduğunu ileri sürmektedir:

> "Bizim Tanrı'mız zaman içinde varlığa gelmemiştir. Başlangıcı olmayan tek varlık O'dur ve O, var olan her şeyin başlangıcıdır. Tanrı bir Ruh'tur (spirit), ancak maddeye nüfuz eden değil, maddi ruhları, maddede bulunan formları meydana getiren bir Ruh. O, gözle görünmez, elle tutulmaz bir varlıktır; görünen ve görünmeyen şeylerin Baba'sıdır. O'nu yaratımından bilmekte ve eserlerinden hareketle görünmez kudretini kavramaktayız" (4. Bölüm).

Tatianus'un evrenin yaratılması konusundaki öğretisi ise Justinus'unkinden çok daha ayrıntılıdır. Bu öğretiye göre, Tanrı evreni Logos'un gücüyle yaratmıştır yani doğrudan değil, ilk yaratımı olan Logos aracılığıyla meydana getirmiştir. Bu Logos'un kendisi ise Tanrı'dan ayrılma (abscission) yoluyla değil, pay alma (participation) yoluyla çıkmıştır. Çünkü, Tatianus'a göre, bir şeyden ayrılan şeyin o şeyi azaltmasına karşılık bir şeyden pay alan şeyin kendisinden pay aldığı şeyde herhangi bir eksiklik meydana getirmesi zorunlu değildir.

Tatianus, Logos'un Tanrı'dan sözünü ettiği bu çıkışıyla ilgili olarak bir meşalenin başka meşaleleri tutuşturması örneğini verir: Başka meşaleleri tutuşturan bir meşale nasıl ki, bundan dolayı kendi ışığından veya aydınlatma gücünden bir şey kaybetmezse aynı şekilde Tanrı'dan Logos'un çıkışı da O'nda herhangi bir eksiklik meydana getirmez.

Tatianus Logos'un Tanrı'dan veya Baba'dan çıkma olayı ile ilgili olarak bir başka örnekten, söz veya konuşma olayından da yararlanır:

> "Örneğin ben konuşuyorum ve sen duyuyorsun. Ancak ben, konuşmakla sözden (logos) yoksun kalmıyorum, ama onunla senin zihninde düzensiz olan maddeyi düzene sokmaya çalışıyorum" (5. Bölüm).

Ancak Tatianus, Platon'dan farklı olarak ve Plotinos'a benzer bir tarzda bu Logos'un karşısında, ondan bağımsız bir maddenin varlığını kabul etmez. Ona göre tam tersine maddenin kendisini meydana getiren, Logos'tur. Bu farklılık göz önünde tutulmak kaydıyla, Tatianus'da Logos'un madde karşısındaki durumu Platon'un *Timaios*'unda Demiorgos'un madde veya boş uzay karşısındaki durumunun aynıdır.

Tatianus Hıristiyanlığın evrenin Tanrı tarafından yoktan yaratılmış olduğu görüşüne, bu şekilde felsefi veya akılsal bir açıklama getirdikten sonra onun bir başka ana tezi olan 'ölümden sonra diriliş' dogmasını ele alır: Hıristiyanlar her şeyin yok olmasından sonra bedenlerin yeniden dirileceğine inan-

maktadırlar. Ancak bu, Stoacıların dünyanın belli dönemlerden sonra yeniden varlığa geldiğine ilişkin ebedi dönüş kuramlarından farklı bir görüştür. Çünkü Tatianus'a göre, Stoacıların bu kuramının aynı şeylerin faydalı bir amaç olmaksızın *yeniden ve yeniden* meydana gelip ortadan kalkacağı anlamına gelmesine karşılık, Hıristiyanlık bundan farklı olarak her şeyin, kendisine tahsis edilmiş olan ömrünü tamamladıktan sonra *yalnızca bir defaya mahsus olmak üzere* yeniden dirileceğini söylemektedir (6. Bölüm).

Böylece Hıristiyanlık için bu yeniden dirilmenin, Stoacılarınkinden farklı bir ahlâki anlamı ve amacı vardır. Bu, insani varlıkların Tanrı tarafından yargılanmaları için yeniden varlığa getirilmeleri veya diriltilmeleri amacıdır.

Tatianus bu vesileyle irade özgürlüğü meselesini de ele alır. Onun için irade özgürlüğü, Tanrı'nın insanla ilgili projesinin vazgeçilmez bir unsurudur: Tanrı hem melekleri hem insanı özgür yaratmıştır. İnsan Tanrı'dan farklı olarak doğası bakımından iyi değildir ama seçme özgürlüğü sayesinde mükemmelliğe erişebilir. Bunun sonucunda kötü insan kendi hatası sonucu kötü olduğu için Tanrı tarafından haklı olarak cezalandırılacak, iyi insan ise özgürlüğünü kullanırken Tanrı'nın isteğine karşı çıkmadığı için haklı olarak ödüllendirilecektir (7. Bölüm).

Öte yandan Tatianus ahlâki bakımdan zorunlu olan bu dirilmenin, akılsal olarak anlaşılması ve savunulması yönünde bir kanıt geliştirmeye çalışır. Bu kanıta göre, yaratımın kendisini kabul eden biri için bir insanın *ilk defa* varlığa getirilmesiyle, *diriltilmesi* arasında bir fark yoktur; çünkü onların akıl karşısındaki durumu aynıdır veya akıl bakımından onların her ikisi aynı değere sahiptir:

> "Nasıl ki ben doğmadan önce var olmadığım için kim olduğumu bilmiyordum ve sadece potansiyel olarak bir varlığa sahip idiysem ve daha önce gelen bir hiçlik durumundan sonra doğduğumda, bu doğumum sayesinde var oluşumun bilincine eriştimse, aynı şekilde doğduktan ve daha sonra öldükten sonra da tekrar var olmam mümkündür" (6. Bölüm).

Daha kısa bir ifadeyle Tatianus daha sonra Kur'an'da dirilmenin mümkün olduğunu savunmak üzere getirilen akıl yürütmeye benzer bir biçimde Tanrı tarafından yokluktan varlığa getirilen bir insanın, öldükten sonra yeniden varlığa getirilmesinin yani diriltilmesinin mümkün ve akla uygun bir şey olduğunu ileri sürer.

Tatianus'un ruh hakkındaki görüşünün de Aziz Paul'un daha önce değindiğimiz tezinin devamı olduğu görülmektedir. Paul'un insanı beden, can

ve ruhtan meydana gelen bir varlık olarak tanımladığını söylemiştik. Bu onun, hayatın ilkesi olan ruhla (veya can'la) asıl anlamında ruhu veya tini (spirit) birbirinden ayırması anlamına gelmekteydi. Tatianus da aynı yönde ilerleyerek ruhu iki kısma ayırır. Birincisi (psykhe), var olan bütün varlıkların maddesine nüfuz ederek onları *canlandıran* şeydir ki, Tatianus ruhun bu kısmının maddi olduğunu ileri sürer. İkincisi (pneuma) ise ruhun üst kısmı veya asıl anlamında ruh diye adlandırabileceğimiz kısımdır. Tatianus bunun gayrı maddi olduğunu söyler. Ona göre bu ikincisi ilkinden daha yüksek bir varlıktır ve *Eski Ahit*'in ilk kitabı olan *Yaratılış*'ta 'insanın Tanrı tarafından kendi imgesinde veya kendine benzer olarak yaratılmış olduğu' sözünde kastedilen, ruhun bu ikinci, üst kısmıdır (12. Bölüm).

Ancak ruhun bu üst kısmı veya tinin gayrı maddi olması onun kendiliğinden ölümsüz olduğu anlamına da gelmez.

> "Ey Yunanlılar, ruh, kendisi bakımından ölümsüz değildir, ölümlüdür. Ancak onun ölmemesi de mümkündür. Eğer o, hakikati bilmezse şüphesiz ölür ve bedenle birlikte dağılır. Ancak dünyanın sonunda, ceza olarak ölümsüzlüğün ölümünü yaşaması için bedenle birlikte diriltilir. Eğer Tanrı'nın bilgisini kazanırsa geçici bir zaman için dağılsa bile ölmez" (13. Bölüm).

ATHENAGORAS

Justinus ve Tatianus'la aynı dönemde yaşayan (İS. 2. yüzyılın ikinci yarısı, yaklaşık 133-190) bir başka erken dönem Hıristiyan düşünürü Atina'lı Athenagoras'tır. Justinus ve Tatianus gibi Athenagoras da putperest bir aile içinde dünyaya gelmiş ve daha sonra Hıristiyanlığı kabul etmiştir. Athenagoras da ilk ikisi gibi Hıristiyanlığın Roma devleti tarafından kabulü, Roma İmparatorluğu içinde diğer din mensuplarına gösterilen hoşgörünün Hıristiyanlara da gösterilmesi için imparator M. Aurelius'la oğlu Commodius'a hitaben bir Hıristiyanlık savunması olan *Hıristiyanların Savunulması*'nı kaleme almıştır. Bu savunmada Hıristiyanların ileri sürüldüğü gibi tanrı tanımaz olmadıkları, tersine tek bir Tanrı'nın varlığına inandıkları, bunun yanında barışçı bir dünya görüşüne ve ahlâk öğretisine sahip oldukları, dolayısıyla ne dinsel görüşleri, ne de pratik yaşayışları bakımından Roma toplumu için bir tehlike oluşturmadıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Athenagoras'ın bunun dışında *Ölülerin Dirilmesi Üzerine* adlı küçük bir eseri daha vardır.

Athenagoras'ın Yunan felsefesi ile Hıristiyanlık veya daha genel olarak akıl ile iman arasındaki ilişkiler konusunda yaklaşımı hem Justinus'tan,

hem de Tatianus'unkinden farklıdır; Athenagoras Tatianus'dan farklı olarak Yunan uygarlığının, Yunan dünya görüşünün yeminli bir muhalifi değildir. Hıristiyan felsefesinin Yunan filozoflarından önce geldiği, Yunan filozoflarının görüşlerinin çoğunu aslında *Kitab-ı Mukaddes*'ten almış veya aşırmış oldukları, öte yandan bu görüşleri doğru dürüst anlamadıkları için çarpıttıkları, bundan ötürü kendi aralarında çelişkilere düşmüş oldukları biçimindeki Tatianusçu varsayımı benimsemez. Ama kendini Justinus kadar da Yunan filozoflarına yakın hissetmez. Bu tutumunun sonucu olarak Yunan filozoflarının İsa'dan önce yaşamış Hıristiyanlar olarak kabul edilmelerinin mümkün olduğu ve Yunan felsefesiyle Hıristiyan öğretisi arasında her bakımdan tam bir uyum veya uzlaşma bulunduğu yönündeki Justinusçu teze de katılmaz.

Athenagoras daha çok tarafsız veya nesnel diye adlandırabileceğimiz bir yaklaşımla, Yunan filozofları tarafından ortaya atılmış görüşlerle Hıristiyan öğretisinin aynı konularla ilgili tezleri arasında, olgusal bakımdan, bazı benzerliklerin bulunduğuna işaret eder. O, bu benzerlikleri özellikle her iki tarafın Tanrı'nın tekliği ve tinselliği hakkındaki tezlerinde bulur ve bu benzerliklerden hareketle, Yunan felsefesiyle Hıristiyan vahyi arasındaki ilişkiler sorununda gerek Justinus gerekse Tatianus'unkinden farklı bir model geliştirerek aynı zamanda onun bir de uygulamasını ortaya koyar.

Athenagoras'ın bu modeli, Justinus'unki gibi İsa veya veya bedene bürünmüş Logos olarak Tanrı'yla doğanın düzeni veya doğadaki akılsallık olarak Tanrı ayrımına değil, Tanrı ve tanrısal şeylerle ilgili doğruları bizzat Tanrı'nın kendisinden yani Hıristiyan vahyinden alma ile insan aklının kendisinden çıkarma arasındaki ayrıma dayanır.

Athenagoras'a göre hemen hemen bütün Yunan filozofları evrenin ilk ilkeleri meselesini ele aldıklarında, tek bir Tanrı'nın varlığını kabul etmektedirler. Hıristiyanlar da evreni meydana getiren varlığın Tanrı olduğunu söylemektedirler. Yunan filozofları ile Hıristiyanlar arasında bu konudaki temel fark, birincilerin Tanrı'ya kendi ruhlarından, kendi akıllarından hareketle erişmiş olmalarından ötürü bir varsayım, bir sanı olarak sahip olmaları, buna karşılık Hıristiyanların "Tanrı'yla ilgili şeyleri bizzat O'nun kendisinden almış olmalarından dolayı" ona kesin, şüphe edilemez bir doğru olarak sahip olmalarıdır.

Başka bir deyişle Hıristiyanlar Tanrı ve tanrısal şeylerle ilgili bilgileri kendilerine Kutsal Ruh'un kılavuzluk ettiği peygamberlerden edinmişlerdir. Peygamberlerin bilgileri ise insan zihninin doğal süreçleri veya işlemleri üzerine yükselen, onları aşan bir ilhama, vahye (revelation) dayanır.

Athenagoras bu noktada bir benzetme yaparak, peygamberleri Kutsal Ruh tarafından üflenen müzik aletlerine, bir flüt çalıcı tarafından çalınan flüte benzetir: Tanrı, Hıristiyanlara Kutsal Ruh aracılığıyla Musa'nın, İşaya'nın, Yeremya'nın ağzından konuşmuştur (17. yüzyılda *Tractatus Theologico-Politicus* adlı kitabında felsefe ile din arasındaki ilişkiler problemini ele alırken Spinoza da benzeri bir açıklama tarzını kullanarak İsa'yı 'Tanrı'nın ağzı' olarak tanımlayacaktır). Dolayısıyla Tanrı ve tanrısal şeylerle ilgili Hıristiyan öğretisi filozofların öğretisinden üstündür ve yine bundan ötürü felsefe veya akıl Hıristiyan vahyine "ancak bir yardımcı olarak hizmet edebilir" (*Hıristiyanların Savunulması*, 7 ve 9. Bölümler).

Athenagoras Yunan filozofları arasında Tanrı'nın tekliği görüşünü savunan filozoflar olarak Platon, Aristoteles ve Stoacıları zikreder. Ona göre Platon, 'bu dünyanın Yapıcı'sını ve Baba'sını keşfetmek zordur. Bulunduğu zaman da O'nu herkese anlatmak imkânsızdır' sözüyle Hıristiyan öğretisinin savunduğu ezeli-ebedi, yaratılmamış tek Tanrı'dan söz etmektedir. Gerçi Platon, Ay, Güneş ve yıldızlar gibi başka şeylerin de tanrılar olduklarını söylemekte, ama bunların yaratılmış tanrılar olduklarını kabul etmektedir. Aristoteles ve Aristotelesçiler yanlış bir görüşü savunarak, Tanrı'nın, beden ve ruhtan meydana gelen bileşik bir varlık olduğunu söylemekle birlikte O'nun tekliği konusunda yine Hıristiyanlarınkine benzeyen bir görüşü savunmaktadırlar. Nihayet Stoacılar da Tanrı'nın doğaya içkin olduğu yönünde yanlış bir görüşe sahip olmak ve bundan dolayı ona farklı adlarla işaret ederek, sanki birden çok tanrının varlığını kabul eder gibi görünmekle birlikte, aslında tek bir Tanrı'nın varlığını ileri sürme konusunda Hıristiyanlarla görüş birliği içinde bulunmaktadırlar (6. Bölüm).

Athenagoras Hıristiyan imanının akıldan, Hıristiyan öğretisinin felsefeden önce geldiği ve ona üstün olduğu, ancak aklın veya felsefenin kendi imkân ve gücüyle Hıristiyan vahyiyle benzeri sonuçlara varmasının mümkün olduğu ve fiilen de bu tür sonuçlara varmış olduğu yönündeki tezini böylece genel bir tarzla ortaya atmakla kalmaz, aynı zamanda Hıristiyanlığın iki özel öğretisiyle ilgili olarak rasyonel-diyalektik kanıtlamalar getirir. Bu iki özel öğreti Hıristiyanların Tanrı'nın tekliği ve ölülerin dirileceği tezleridir. Birinci tezle ilgili olarak geliştirdiği rasyonel-diyalektik kanıtlamayı *Hıristiyanların Savunulması*'nda, diğerini *Ölülerin Dirilişi Üzerine* adlı eserlerinde ortaya koyar. Birinci tezle ilgili kanıtının ilk kitapta görece kısa bir yer tutmasına karşılık ('Çoktanrıcılığın Saçmalıkları'yla ilgili 8. Bölüm) ikinci tezin kanıtlaması ikinci eserin bütününü oluşturur.

Athenagoras, Hıristiyanlığın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un Tanrı'da birliğini savunan ana dogmasıyla ilgili olarak da Justinus'unkinden farklı bir açıklama getirir. Ona göre Tanrı'nın tekliği görüşü, O'nun aynı zamanda bir Oğul'u olduğu görüşüne aykırı değildir veya bu ikinci görüş, bazıları tarafından ileri sürüldüğü gibi saçma, gülünç bir görüş değildir.

Çünkü Hıristiyanlar Oğul'un yani İsa'nın bir düşünce olarak Tanrı'nın Akıl'ı (Logos) olduğunu ileri sürerler ve onlara göre Baba ve Oğul bir ve aynı şeydir: Oğul Baba'da, Baba Oğul'dadır. Oğul, Baba'nın kavrayışı ve aklı, her şeyin kendisiyle, kendi örneğine göre meydana getirilmiş olduğu varlıktır. O, Baba'nın ilk eseridir, ama bu onun Baba tarafından *varlığa getirilmiş* olduğu anlamına gelmez; çünkü Ezeli-Ebedi Akıl (Nous) olan Tanrı, Akıl'a ezeli olarak sahiptir.

Aynı durum Kutsal Ruh için de geçerlidir.

> "Biz Peygamberlerde iş gören Kutsal Ruh'un kendisinin de, bir güneş ışını gibi Tanrı'dan çıkan ve tekrar O'na dönen bir akıntı (effluence) olduğunu ileri süreriz' (10. Bölüm). 'Biz aynı özde birleşmiş olarak bir Tanrı, O'nun Logos'u olan bir Oğul ve Kutsal Ruh'un, Baba, Oğul ve Ruh'un varlığını kabul ederiz; çünkü Oğul, Baba'nın Kavrayışı, Akıl'ı, Bilgeliğidir ve Ruh ateşten yayılan bir ışık gibi O'nun bir akıntısıdır" (24. Bölüm).

Athenagoras'ın bu sözleriyle Justinus'dan ayrıldığını, çünkü Justinus'un evrenin kendisi aracılığıyla ve kendi örneğine göre Baba tarafından yaratılmış olduğu Logos anlayışını devam ettirmekle birlikte, bu Logos'un Baba tarafından *meydana getirilmiş olmadığı*, *ezeli olduğu* şeklinde Justinus'unkinden farklı bir görüşü savunduğunu görmekteyiz. Athenagoras'ın bu görüşü, ilerde İznik Konsili'nde karara bağlanacak Kilise'nin bu konudaki resmi tezinin yani Tanrı'da Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un ayrılmaz birliği ve Logos'un ezeliliği tezinin ilk biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Athenagoras, ölülerin dirileceği yönündeki Hıristiyan dogmasının akılsal kanıtlamasına ayırdığı eserinin başında önemli bir metodolojik ayrım yapar. Ona göre Tanrı'nın varlığı, bilgisi, eylemleri gibi ana konular üzerinde aklın iki birbirinden ayrı adımı veya hareketi söz konusudur. Dikkatlerini bu tür konular üzerine yoğunlaştıran insanlar, biri hakikatin kendisini *savunmak*, diğeri onun *ne olduğunu ortaya koymak* şeklinde iki ayrı kanıtlama tarzını kullanmak zorundadırlar.

Birincinin yani her türlü savunmacı (apolejetik) teolojinin amacının inançsızlar ve şüphecilere karşı "dogmayı savunmak, muzaffer kılmak",

olmasına karşılık, ikincinin amacı doğruyu almaya hazır, saf, iyi niyetli zihinlere "onun ne olduğunu göstermek, ortaya koymaktır." Bu ikisi arasında kanıtlamanın mantığı veya doğrunun kendisinin *doğal sırası* bakımından önce gelen, hiç şüphesiz ikincidir. Ne var ki, insanlara hitap etme, onları ikna etme bakımından birincisi daha yararlıdır. Çünkü bir çiftçinin tohum atmadan önce tarlayı temizlemesi, onun üzerindeki yabani otları ayıklaması gerekir. Aynı şekilde doğruyu öğretecek insanın da bu işe girişmeden önce kendisini dinleyenlerin zihinlerini temizlemesi, onda mevcut yanlış fikirleri ortadan kaldırması zorunludur (*Ölülerin Dirilişi Üzerine*, 1. Bölüm).

Bu ayrım önemlidir; çünkü Hıristiyan düşüncesi içinde yeni bir gelişmenin ilk işaretini vermektedir. Bu ayrım Hıristiyan düşüncesinde Hıristiyan dogmatiğini rakip dinlere, öğretilere karşı savunma amacı yanında "onu anlama, akılsal bakımından anlaşılabilir kılma ve felsefi bir şekilde ifade etme, kısaca bir Hıristiyanlık felsefesi yaratma" yönünde bir hareketin başladığını veya kavramsal olarak tanımlanmaya çalışıldığını haber vermektedir. Athenagoras'ın kendisi gerek Tanrı'nın birliğini akılsal-felsefi olarak kanıtlama, gerekse ölülerin dirileceği yönündeki Hıristiyan dogmasına felsefi bir açıklama getirme, onu kanıtlama yönündeki girişimiyle bu gelişmenin başlangıcında bulunmaktadır.

Nitekim Athenagoras'ın ölülerin dirilmesi problemini ele alışında, sözünü ettiğimiz bu ikili yaklaşımının özel bir örneğini verdiğini görmekteyiz. O önce her türlü teolojinin, bu arada Hıristiyan teolojisinin savunmacı amacına veya işlevine uygun olarak yeniden yaratımın imkânsız olmadığını göstermeye çalışmakta, ardından da doğrunun kendi doğasına veya gerekirliğine uygun olarak söz konusu yaratımın gerçekten varlığı yanı sıra ne olduğunu kanıtlamaya yönelmektedir.

Athenagoras'ın dirilmeyle ilgili savunmacı yaklaşımındaki ana amacı, söz konusu dirilmenin imkânsız olduğu yönünde ileri sürülen itirazları çürütmektir. Bunun için öne sürdüğü ana argüman, Tatianus'da da gördüğümüz, insanları bir defa veya ilk seferinde yaratan Tanrı'nın aynı şeyi tekrarlamasının yani onları ikinci bir kez yaratması veya diriltmesinin imkânsız olmadığı şeklindeki argümanıdır. Kendi sözleriyle ifade edersek;

> "Tanrı için ölmüş bedenleri, aynı şahısları meydana getirmek üzere yeniden toplaması ve bir araya getirmesi imkânsız değildir. Tanrı insan bedenlerini ve onların asli unsurlarını daha önce var olmadıkları halde ilk şekillerinde

> varlığa getirmiş olduğuna göre ayrışmalarından sonra da onları aynı kolaylıkla yeniden diriltecektir. Bu Tanrı için ilki kadar kolay bir şeydir" (*Ölülerin Dirilişi Üzerine*, 2 ve 3. Bölümler).

Athenagoras, dirilmenin imkânsız olmadığını savunmak üzere başka bazı argümanlar da geliştirir. Bunun mümkün olmasına karşı çıkanlar, insanların elinden çıkma eserlere başvurmakta, örneğin bir çömlekçinin parçalanmış bir vazoyu yeniden biraraya getirmesinin veya bir marangozun dağılmış bir mobilyayı yeniden birleştirmesinin imkânsız olduğu yönündeki doğal, fiziksel olgulara işaret etmektedirler. Ancak Athenagoras'a göre bu geçerli bir karşı çıkış olamaz, çünkü bu tümüyle farklı olan varlıkların kabiliyetlerini aynı düzlemde ele almaktır. Sanatın eserleriyle doğanın eserlerini aynı kaba koymak doğru olmadığı gibi, insanlar için imkânsız olan bir şeyin Tanrı için de imkânsız olması gerekmez (9. Bölüm).

Athenagoras dirilmenin imkânsız olmadığı, Tanrı'nın bu dünyadaki varlıklardan farklı olarak böyle bir kudrete sahip olmasının mümkün olduğu yönündeki savunmasını, Tanrı'nın böyle bir şeyi *istemesinin* imkânsız olmadığı yönünde bir başka argümanla tamamlar (10. Bölüm). Bundan sonra asıl konusuna yani yeniden dirilmenin mahiyetinin ne olduğu üzerine açıklamasına veya kanıtlamasına geçer ve bu konuda da üç kanıt ileri sürer.

Bunlardan ilki, kendi ifadesiyle 'ilk insan ve ondan sonra gelenlerin kendisine uygun olarak ve kendisinden dolayı yaratılmış oldukları *nedenin kendisinden hareket eden kanıt*'; ikincisi *'bütün insanların insan olarak ortak doğalarından hareket eden kanıt'* ve üçüncüsü 'insanları varlığa getiren Yapıcı'nın, onların her birinin yaşadığı zamana ve davranışlarını kendilerine göre düzenledikleri kurallara uygun olarak vereceği yargıdan, hiç kimsenin adil olduğundan şüphe etmesinin mümkün olmadığı *nihaî yargıdan hareket eden kanıt*'tır (11. Bölüm).

Athenagoras'ın bu üç kanıtı da son derecede uzun ve ayrıntılıdır. Burada onların sadece ana fikirlerine ve uğraklarına işaret edebiliriz. Birinci kanıtta Athenagoras'ın kendisinden hareket ettiği ana öncül, aklı başında, rasyonel yargılarla hareket eden bir varlığın yaptığı hiçbir şeyi rastlantısal olarak veya boşuna yapmadığıdır. Tanrı böyle bir varlık yani bilge bir Yapıcı olduğuna göre O'nun insanı boşuna varlığa getirmemiş olması gerekir. Yaratılmış varlıklar içinde bazılarının, örneğin akıl sahibi olmayan kuşların veya balıkların gelip geçici bir varlığa sahip oldukları, bir süre için hayata sahip olduktan sonra ortadan kalktıkları görülmektedir. Ancak insanın böyle bir varlık

olmadığı açıktır. Çünkü o akla, kavrayışa ve temyiz gücüne sahiptir. Yaratıcının kendisinin imgesini taşımakta, onun güç ve kabiliyetinden pay almakta, adalet ve yasayı bilmektedir. Madem ki, Yaratıcı'nın kendisi ebedi hayata sahiptir, o halde onun imgesine göre varlığa getirilmiş olan insanın da ebedi hayata sahip olmak, bu doğasına uygun şeyleri yapmak ve yaşamak için varlığa getirilmiş olması gerekir. Böylece kendisini Yaratan'ın amacına ve O'nun kendisine vermiş olduğu doğasına uygun olarak insanın yaratılmasının nedeni, ebedi olarak var olmak olabilir ki, bu ebedi hayatı yaşaması için de onun yeniden dirilmesi zorunludur (12 ve 13. Bölümler).

Athenagoras bu kanıt vesilesiyle önemli bir noktaya, insanın yeniden dirilmesinin gerekçesi olarak onun Tanrı tarafından yargılanmasının gerekliliğini öne süren akıl yürütmenin yanlışlığına işaret etmeyi ihmal etmez. Ona göre bu akıl yürütmedeki yanlışlık açıktır, çünkü "ölen herkes yeniden dirilecektir, ama yeniden dirilen herkes Tanrı tarafından yargılanmayacaktır." Eğer yeniden dirilmenin nedeni yargılanma olsaydı "ne iyi ne kötü eylemde bulunmayan insanların, örneğin çocukların yeniden dirilmemesi veya diriltilmemesi gerekirdi" (14. Bölüm).

İkinci akıl yürütme veya kanıt ise, değindiğimiz gibi insan doğasının kendisinden hareket eder. Athenagoras'a göre insan, Platon'un ileri sürdüğü gibi sadece ruh değildir; ölümsüz bir ruh ve bu ruha uygunlaştırılmış bedenden meydana gelen bileşik bir varlıktır. Tanrı, *ruh ve bedene ortak bir hayat ve varlık bahşetmiştir.* O halde onlar ortak ve uyumlu bir hayat için, ortak bir amaç için varlığa getirilmişlerdir ve *dolayısıyla kaderleri de ortak olmak zorundadır.*

Athenagoras birinci kanıtta, insanın varlık nedeninin veya amacının ebedi bir hayata sahip olmak olduğunu ortaya koyar. İkinci kanıtta ise söz konusu ebedi hayatın yalnız ruhun değil, ruh ve bedenin her ikisinin ebedi hayatı olması gerektiğini kanıtlamaya çalışır: Eğer ebedi hayata sahip olan yalnız ruh olsaydı, Tanrı'nın bedeni onunla birlikte yaratmamış olması ve ruhun bedenden etkilenmemesi, onun deneyimlerini paylaşmamış olması gerekirdi. Bu durumda ruhun kavraması, aklı, bilgeliği, erdemleri gibi şeylerinin de olmaması gerekirdi. Öte yandan Tanrı'nın eylemleri boş veya rastlantısal olmadığına göre ruhla birlikte bedenin ölümden sonra yeniden diriltilmesi ve Yargı Günü'nde onların her birinin kendi doğalarına uygun bir yargılamayla karşılaşması doğru ve gereklidir (15-17. Bölümler).

Bu son sözler, bizi üçüncü kanıta götürür: Athenagoras'a göre eğer yeniden dirilme olmasaydı, insanların akıl sahibi olmayan hayvanlardan daha

aşağı bir durumda olması gerekirdi. Çünkü o zaman dindarlık, erdem, adalet gibi şeylerin bir anlamı veya değeri olmaz, 'yiyelim, içelim, çünkü yarın öleceğiz' diyenler haklı olurlardı. O halde bu dünyada doğru yaşayanlarla öyle olmayanlar arasında bir ayrımın olması zorunludur.

Öte yandan bu ayrımın, içinde yaşadığımız dünyada var olmadığı açıktır. Çünkü burada iyilerin iyiliklerinin, kötülerin kötülüklerinin karşılığını almadıkları görülmektedir. Eğer Tanrı'nın insanı meydana getirmesinde bir bilgeliği, bu bilgeliğin sonucu olarak bir ahlâk yasası varsa, bu yasaya uygun olarak eylemlerimizin hak ettikleri karşılıklarını almaları için insanın yeniden ve bir bütün olarak yani tek başına ruh değil, ruh ve bedenden meydana gelen bileşik varlık olarak yaratılması gerektiği açıktır. Çünkü bu dünyada yaptığımız iyi veya kötü şeylerde yalnız ruhumuzun değil, bedenimizin de rolü vardır. 'Anne babana saygı göstereceksin' veya 'Zina etmeyeceksin' emri tek başına ruha değil, aynı zamanda bedene hitap etmektedir. Eğer insan tek başına ruh olsaydı, bu son emrin bir anlamı olmazdı; çünkü ruhun erkeği dişisi olmayacağı gibi cinsel ilişki de ruhlar değil, bedenler arasında meydana gelmektedir. Böylece tanrısal adalet veya hakkaniyet, yeniden dirilmeyi ve bu dirilmenin de hem ruhu, hem de bedeni içine almasını zorunlu kılmaktadır (18-25. Bölümler).

3

İskenderiye Okulu



"Hiç kimse özü veya doğası gereği saf olmadığı gibi yine hiçbir varlık doğası gereği kirli değildir. Böylece mutlu veya kutsal olup olmamamız bizim kendimizle, kendi eylemlerimizle ilgili bir şey olduğundan mutluluktan erdemsizliğe veya mahvolmaya geçişimiz de tembellik ve ihmalimiz sonucu ortaya çıkar."

Origenes, *İlkeler Üzerine*, 1, 5, 5

İskenderiye Okulu'ndan Origenes'e
işkence edilmesini gösteren bir tasvir.

CLEMENS

Erken Hıristiyan dönemi düşünürleri arasında özel olarak Yunan felsefesine, daha genel olarak Yunan kültür ve değerlerine en olumlu yaklaşımı temsil eden Clemens'tir. Clemens, Justinus'un açmış olduğu yolda ilerler ve Hıristiyan imanının daha yüksek bir düzeyde kavranması için Yunan aklına ihtiyacı olduğunu ileri sürer. Ona göre Hıristiyanlık bir *hümanizm,* bir *bilgelik*, bir *paideiea*'dır ve putperest Yunan ideallerinde hayat ve düşünceyle ilgili iyi olan ne varsa onun tümünü içine alır.

Clemens Hıristiyan öğretisiyle Yunan geleneksel felsefe ve kültürü arasında bir uzlaşmanın mümkün olduğuna içtenlikle inanan biri olarak ortaya çıkar ve bu uzlaşmanın her iki tarafın da yararına olacağını ileri sürer. Bu çerçevede, bir yandan aradan geçen iki yüzyıla rağmen Hıristiyanlığa hâlâ küçümsemeyle bakmaya devam eden pagan aydınlara dönerek, Hıristiyan öğretisinin geleneksel Yunan felsefesini ortadan kaldırmak için gelmediğini, tersine bu yeni dinde onların kendi geleneksel kültürlerinin, değerlerinin içerdiği en iyi şeyleri, en mükemmel bir biçimde temsil edilmiş olarak bulabileceklerini söyler. Öte yandan Yunan felsefesine düşmanca gözlerle bakan Hıristiyanlara seslenerek onları Yunan kültürünün kaynak ve imkânlarını kullanmanın Hıristiyanların bizzat kendi menfaatlerine uygun düşeceğine ikna etmeye çalışır.

Clemens, bu konuda tam tersi bir tutumu temsil eden Tertulianus'la aynı dönemde yani İS. 2. yüzyılın ikinci yarısı, 3. yüzyılın ilk çeyreğinde (yaklaşık olarak 150-215'te) yaşamıştır. Şimdiye kadar gördüğümüz Hıristiyan

düşünürler gibi putperest bir ailede doğmuştur. Adlarını zikretmediği çeşitli hocalardan ders aldıktan sonra Hıristiyanlığı kabul etmiştir.

Clemens'in özellikle üç eseri önemlidir. Bunlardan ilki *Protreptikos* yani *Putpereste Teşvik* (İngilizce adıyla *Exhortaiton to the Heathen*) adını taşır. Başlığından da anlaşılacağı üzere bu eserin amacı putperest paganları eski dinlerini, mitolojilerini, inançlarını, merasimlerini vb. terk ederek Hıristiyanlığa geçmeye ikna etmektir. Bu arada kitabın 6. ve 7. bölümlerinde filozofların Tanrı'yla ilgili görüşlerini ele alır ve bu filozoflar arasında bazılarının, örneğin Sokrates'in, Ksenophon'un, Platon'un, Stoacı filozof Kleanthes'in ve Pythagorascıların Tanrı'yla ilgili olarak doğru görüşlere sahip olduklarını kaydeder.

İkinci eseri olan *Paidogogus* (Instructor) yani *Öğretmen* veya *Eğitmen,* bir Kilise Babası, bir öğretmen olarak onun Hıristiyan bir öğrencinin özellikle ahlâki konularda nasıl eğitilmesi gerektiği konusundaki düşüncelerini içerir.

Konumuz bakımından önemli olan eseri ise üçüncüsü, *Stromata* yani *Çeşitlemeler* adını taşıyandır. Bu eser Clemens'in Hıristiyan öğretisi veya imanı ile Yunan felsefesi ve daha genel olarak akıl arasındaki ilişkiler üzerine görüşlerini içerir. Ayrıca bu eserde Clemens'in Yunan felsefesi, Yunan dini, Yunan mitolojisi ve Yunan edebiyatı üzerine geniş bilgisine tanık oluruz.

Clemens, Hıristiyan düşünürler tarafından felsefeye yöneltilmiş olan eleştirileri iki ana başlıkta toplar. Bu eleştirilere göre felsefe bir Hıristiyan için ya gereksiz ya da zararlıdır. Clemens bu her iki eleştirinin de haklı olmadığını savunur. Ona göre Yunan felsefesi, bütünü itibariyle Hıristiyanlığa aykırı görüşler içermediği için zararlı olmadığı gibi belirli ölçüde de ondan, yani felsefeden kaçınılamaz.

Clemens Yunan felsefesi içinde ortaya çıkan bazı filozofların, onların kimi görüşlerinin Hıristiyanlığa aykırı bir durum gösterdiğini kabul eder. Örneğin Sofistleri bu gruba dahil eder.

Sofistler, Sofistlik denen bir sanatı yaratmış olan kişiler olup, bu sanat, 'kelimeler aracılığıyla yanlış görüşleri doğruymuş gibi gösteren fantastik bir güçtür.' Bir başka deyişle Sofistlik, amacı sadece ikna olan bir retoriktir. Gerçekten de Platon Sofistliğin 'kötü bir sanat' olduğunu söylediği gibi onu izleyen Aristoteles de onun dürüst olmayan bir sanat olduğunu kanıtlamıştır (*Çeşitlemeler,* 1. Kitap, 3 ve 8. Bölümler).

Clemens benzer şekilde, tanrısal inayeti ortadan kaldıran ve hazzı tanrılaştıran Epikurosçuların, evreni meydana getiren şeyler olarak unsurları kabul eden, onların üzerine fail bir nedeni yerleştirmeyen, böylece Yaratıcı'nın varlığını kavramayan Doğa Filozoflarının, nihayet Tanrı'nın bir cisim oldu-

ğunu ve en aşağı cinsten maddenin içine nüfuz ettiğini söyleyen Stoacıların da Hıristiyanlığa aykırı görüşler ileri süren filozoflar olduğunu kabul eder (1. Kitap, 11. Bölüm).

Ancak ona göre felsefe bunların görüşlerinden ibaret olmadığı gibi bütün Yunan filozofları da Hıristiyanlığa aykırı görüşler ileri sürmemiştir. Çünkü bu filozofların veya felsefe okullarının yanı sıra Platon ve Aristoteles gibi başka bazı filozoflar da vardır ve bunlar Aziz Paul'un *Atinalılara Konuşma*'sında belirttiği gibi Hıristiyanlığın Tanrı'sına benzeyen bir Tanrı anlayışına sahiptir. Nitekim Aziz Paul'un kendisi de bundan dolayı onların bu ve benzeri görüşlerinin doğru olduğunu teslim etmektedir (1. Kitap, 19. Bölüm).

Clemens'e göre Hıristiyanlar içinde bir grup, her gürültüden korkan insanlar gibi iyi bir Hıristiyanın sadece en zorunlu olan şeyle meşgul olması ve zorunlu olan şey iman olması nedeniyle de onun ötesine geçmemesi, bu ana amacından kendisini saptıracak başka hiçbir şeyle ilgilenmemesi gerektiğini söylemektedir: Clemens, felsefeden kaçmak isteyen bu insanlara, Sokrates'in felsefenin kaçınılmazlığını göstermek için kendisinden yararlandığı akıl yürütmeyi hatırlatan bir argümanla karşı çıkar: Varsayalım ki felsefe gereksizdir, ama onun gereksiz olduğunu nasıl kanıtlayabiliriz? Bunu ancak yine felsefenin kendisiyle yapabiliriz. Şimdi eğer onun gereksizliğinin kanıtlanması iyi veya gerekli bir şeyse, bu aynı zamanda felsefenin gerekli veya iyi bir şey olduğunu göstermez mi?

Ayrıca bu insanlar görüşleri hakkında sadece kulaktan dolma bir bilgiye sahip olarak, felsefenin her alanında ortaya konan düşüncelerle ilgili sıkı bir araştırma veya soruşturma yapmaksızın Yunan filozoflarını mahkûm edemezler. Çünkü ancak bu ikinci tür sınamaya ve incelemeye dayanan reddetme tümüyle güvenilir bir şeydir. Ama bunu yapmak, yine felsefe ile ilgilenmek, felsefe yapmak demektir (1. Kitap, 2. Bölüm).

Clemens felsefeden kaçmanın mümkün olmadığına, daha genel olarak kültürün, eğitimin, bilginin yararı ve gerekliliğine ilişkin başka bazı kanıtlar da getirir: Nasıl ki, insan bir hekim veya kaptan olarak doğmayıp bu sanatları eğitim sayesinde elde ederse, aynı şekilde ahlâki erdemler de uygun eğitim sayesinde ortaya çıkar ve insanlar doğalarından ötürü değil, öğretim ve eğitim sayesinde soylu ve iyi insanlar olur. Tanrı'nın bizi doğal olarak toplumsal ve adil bir şekilde yaratmış olduğu, dolayısıyla adaletin doğal bir kaynağı olduğu doğrudur. Ancak ruhun adil veya soylu davranışlarda bulunmayı istemesi, onları seçmesi için uygun bir eğitim alması gerektiği aynı ölçüde doğrudur (1. Kitap, 6. Bölüm).

Ayrıca felsefe bizzat gerçeğin, tanrısal gerçeğin kavranmasına katkıda bulunabilir. Nasıl ki erdem bir olmakla birlikte kendisini birden fazla şeyde gösterir, bir şeyde cesaret, bir başka şeyde bilgelik, bir diğerinde ise dürüstlük olarak ortaya koyarsa, gerçek de birdir ve onu en yüksek, en mükemmel biçiminde temsil eden İsa'dır. Bununla birlikte bu gerçeğin araştırılmasına başka bazı şeyler de katkıda bulunabilir. Bu şeylerden biri ve en önemlisi Yunan felsefesi ve bu felsefede ifade edilmiş olan Yunan hakikatidir. Şüphesiz ki "Hıristiyan hakikati, Yunan hakikatinden üstündür." O, hem bilginin alanı, hem de kesinliği bakımından daha üstündür. Ancak 'felsefe de hakikatin araştırılması olduğu için gerçekten kavramaya yardımcı olan ve onunla işbirliği içinde bulunan' bir etkinliktir (1. Kitap, 20. Bölüm).

Clemens bu sözlerden sonra iman ile akıl arasındaki ilişkiler konusundaki esas tezine geçer: 'Kendilerinin doğa bakımından kabiliyetli olduğunu düşünen bazı insanlar felsefe veya mantıkla ilgilenmek istememektedir. Onlar daha da ileri giderek doğa bilimini bile öğrenmeyi arzu etmemekte, sadece imanla yetinmek istemektedir.' Clemens bu insanları, herhangi bir şekilde bakımlarıyla ilgilenmeksizin asmalardan üzüm elde etmek isteyen insanlara benzetir. Ancak nasıl ki bağcılık sanatı ve onun zahmetleri olmaksızın asma kütüklerinden üzüm elde etmek mümkün değilse akla, mantığa, felsefeye dayanan bir eğitim almaksızın imanın ifade ettiği gerçeği kavramak da mümkün değildir. 'Tanrı'nın gücünden pay almayı arzu eden bir insanın felsefe yaparak entelektüel konuları ele alması zorunludur.' Çünkü İsa'nın kendisi de çölde Şeytan tarafından ayartılmak istendiğinde, onu söz ve akıl yürütme yardımıyla alt etmiştir (1. Kitap, 9. Bölüm).

Bütün bu sözlerin arkasından Clemens'in ana tezi ortaya çıkar: Bu tez, iman ile aklın veya bilginin birbirleriyle uyuşmayan, birbirlerini reddeden şeyler olmaları şöyle dursun, tersine birbirleri için yararlı, hatta zorunlu olan şeyler oldukları tezidir. Clemens "tek başına imanın kurtuluş için yeterli olduğu" yönündeki ana Hıristiyan teze karşı çıkmaz ama onu iyi eğitim görmüş, olgun bir Hıristiyanın *"imandan daha yüksek bir kavrayış, anlayış peşinden koşmasının mümkün olduğu, bu daha yüksek kavrayış için ise felsefenin gerekli olduğu"* teziyle düzelterek, tamamlar:

> "Nasıl bir insanın öğrenme olmaksızın bir mümin olabileceğini söylüyorsak, aynı şekilde bir insanın öğrenme olmaksızın imanda ifade edilen şeyleri kavramasının imkânsız olduğunu söyleyebiliriz. İyi bir biçimde söylenen bir şeyi benimsemenin gerisinde basit olarak iman değil, bilgiyle birlikte olan iman bulunur. Eğer bilgisizlik bir eğitim ve öğretim eksikliği ise öğre-

tim tanrısal ve insani şeylerin bilgisini meydana getirmedir. Nasıl bu dünyanın iyi şeylerine sahip olmayarak doğru yaşamak mümkünse, onlara bol bol sahip olarak da bu şekilde yaşamak mümkündür" (1. Kitap, 6. Bölüm).

Böylelikle Clemens için felsefe, kendisinden önceki bazı Kilise Babalarının savundukları gibi, "sadece imana karşı çıkanları çürütmek için bir savunma aracı olarak değerli değildir." Felsefenin bundan daha önemli ve daha değerli olan işlevi *"Hıristiyan öğretisinin merkezi tezlerini daha yüksek bir kavrayışın konusu kılarak ortaya koyma ve sergileme gücüne sahip olması, bu şekilde Hıristiyan imanının düzeyini yükseltmesi, Hıristiyan imanını zenginleştirmesidir."*

Clemens felsefenin, Hıristiyan öğretisi tarafından reddedilmesi gerekmeyen bir etkinlik olduğunu kanıtlamak üzere sadece akılsal veya felsefi kanıtlar getirmez. Bu tezini yukarıda iki örneğine işaret ettiğimiz gibi aynı zamanda *Kitab-ı Mukaddes*'in kendisinden, peygamberlerin çeşitli sözlerinden yapmış olduğu alıntılar ve bu alıntılar üzerine yaptığı yorumlarıyla desteklemeye çalışır. İsa, 'Yabancı bir kadınla fazla birlikte bulunma!' şeklindeki emriyle seküler kültürden yararlanmamayı değil, bu yolda gereğinden fazla zaman kaybetmeyi kastetmiştir.

O halde *felsefe*, esas olarak, *teolojinin yani tanrıbilimin hizmetçisidir.* Nasıl ki müzik, geometri, astronomi zihni felsefeye hazırlamak için gerekli ve değerliyse *felsefenin kendisi de ruhu vahyedilmiş tanrıbilime hazırlamak için gereklidir*:

"Çünkü felsefe bilgelik peşinde koşmaktır. Bilgelik ise tanrısal ve insani şeylerin ve onların nedenlerinin bilgisidir."

Böylece felsefenin felsefe olarak kendi değeri önemlidir. Ancak o, *Tanrı'nın şerefi ve bilgisi için yapıldığında veya kullanıldığında daha saygıya değer*dir (1. Kitap, 5. Bölüm).

Clemens *Eski Ahit*'le Yunan felsefesi arasında en önemli benzerliği onların her ikisinin de *insanlığı İsa'ya, Hıristiyanlığa hazırlama görevi*ni üstlenmiş olmalarında bulur. Clemens için *her türlü hakikatin ve iyinin kaynağı Tanrı'dır.* O, bazı iyi şeylerin doğrudan, bazılarının ise dolaylı olarak kaynağıdır. Nasıl ki Tanrı Yahudileri *Eski Ahit* veya *Şeriat aracılığıyla* İsa'ya getirmişse, Barbarları veya Yahudi olmayan paganları da felsefe aracılığıyla ona getirmiştir. Böylece Clemens'e göre Hıristiyanlık, hakikatin ana ve geniş nehridir; Yahudilik ve Yunan felsefesi ise ona götüren dereler olarak görev yap-

mıştır. Tanrı, "İsa'yı dünyaya göndermeden önce Yunanlılara felsefe aracılığıyla hitap etmiştir." Sonunda Yunan felsefesi imana, akıl ve kanıt aracılığıyla ulaşmanın aracı olmuştur. "O, Yunanlılarda, Yahudilerde Şeriat'ın gördüğü işlevi görmüştür" (Aynı Bölüm).

Clemens bu ana tezi çerçevesinde daha önce diğer Hıristiyan Kilise Babaları, özellikle Justinus'da gördüğümüz bazı görüşleri devam ettirir ve onlara daha açık, daha kesin ifadeler kazandırır. Bu görüşlerden biri, daha önce işaret ettiğimiz Yunan felsefesinin ve daha genel olarak bütün Yunan sanatları ve kurumlarının büyük ölçüde daha eski uygarlıklarından, özellikle Yahudilerden alınmış şeyler oldukları görüşüdür. Clemens *Çeşitlemeler*'in en büyük bölümünü bu görüşü son derece ayrıntılı olarak sergilemeye ayırır ve burada aslında Yunan felsefesinin kendisinin de pek orijinal olmadığını, kaynağını büyük ölçüde daha eski uygarlıklarda, Mısır, Babil, Frigya ve İran'da bulduğunu göstermeye çalışır.

Zaten, Clemens'e göre Yunanlılar da bunu biliyorlardı. Örneğin, Platon kendi felsefesindeki en mükemmel kısımları 'Barbarlar'dan almış olduğu'nu inkâr etmemekteydi. Benzeri şekilde Pythagoras da en soylu görüşlerini Mısırlılardan almış, Demokritos ahlâk konusunda Babillilerin görüşlerini kendisine mal etmiştir. Böylece 'en yüksek ölçüde faydalı olan felsefe antik dünyada Barbarlar arasında gelişmiş, ışıklarını diğer milletler üzerine saçmış ve daha sonra Yunanistan'a gelmiştir' (14 ve 15. Bölümler). Yahudilerin felsefesinin kendisi de Musa zamanında ortaya çıkmıştır ki, bu olay Yahudi felsefesinin Yunanlıların felsefesinden daha eski olduğu, bütün hikmetler içinde en eskisi olduğunu göstermektedir (1. Kitap, 21. Bölüm).

ORİGENES

Origenes, Augustinus öncesi erken dönem Hıristiyan düşünürlerinin en büyüğü olup, daha sonraki Hıristiyan düşüncesi üzerine etkisi de şimdiye kadar incelediklerimizinkilerle karşılaştırılmayacak ölçüde büyük olmuştur. Bu nedenle Origenes'in düşünceleri üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak duracağız.

Origenes, İS. 3 yüzyılda yaşamıştır (yaklaşık 184-253). İskenderiye'de doğmuş Plotinos'la çağdaş olup, Clemens'in öğrencisi olmuştur. Ammonius Saccas'ın da öğrencisi olduğu söylenmektedir.

Origenes'in hem Clemens'in hem de Ammonius Saccas'ın öğrencisi olması sembolik bir anlam taşımaktadır. Çünkü o zamana kadar Yunan kültürüne, Yunan felsefesine karşı tutumu ikircikli olmuş, bazı temsilcilerinde ona şüphe ve çekingenlikle yaklaşmış, başka bazılarında ise onu daha sempatiyle

karşılamış olan Hıristiyan düşüncesinin artık bir karar verme aşamasına geldiğini haber vermektedir.

Nedir bu karar? Basit veya genel olarak "Yunan felsefesini Hıristiyan düşüncesinin vazgeçilmez bileşenlerinden biri olarak görme ve benimseme" kararıdır. O halde Origenes, Yahudi Philon'la temelleri atılan, Justinus, Athenagoras ve Clemens'le devam ettirilip geliştirilen Yunan aklı ile Hıristiyan imanı arasında olumlu bir sentez meydana getirme irade ve tasarısının nihaî sonucuna ulaştırılmasını temsil etmektedir. Hıristiyan düşüncesi içinde bu tarihten itibaren de bu tasarıya karşı çıkma yönünde bazı çabalar olacak, ama onun ağır basan veya hâkim tutumu Yunan felsefesiyle aklını kabul etme ve benimseme yönündeki bu Clemens-Origenesçi tutum olacaktır.

Origenes'e gelinceye kadar Hıristiyan düşüncesini karakterize eden yaklaşımın genel olarak savunmacı bir yaklaşım olduğunu gördük. Öte yandan bu savunmacı yaklaşımın nedenlerini de ortaya koymaya çalıştık. Bu ilk dönemde Hıristiyanlar her şeyden önce fiziki bir baskı ve şiddet altında yaşamaktaydı. İlk Hıristiyan Kilise Babalarının Roma imparatorlarına ve yöneticilerine yaptıkları başvurular, yazdıkları eserler, her şeyden önce Hıristiyanlara Roma devleti içinde yaşama ve dinlerini serbestçe icra etme imkânını sağlama amacını gütmekteydi.

Ancak Hıristiyanlığa karşı yöneltilen saldırıların yalnızca fiziki saldırılarla veya siyasi alanla sınırlı olmadığını da biliyoruz. Hıristiyan öğretisi, düşünsel alanda da bir yandan Yunan felsefe geleneğinden diğer yandan Gnostiklerden gelen hücum veya eleştirilerin baskısı altında bulunmaktaydı. İS. 2 yüzyılda ortaya çıkan Hıristiyan düşünürlerini düşünsel planda bekleyen en önemli görev, doğal olarak, bu iki farklı koldan gelen ideolojik saldırıları savuşturmak için düşünsel, teolojik savunmalar geliştirme görevi olmuştu.

Öte yandan ilk Hıristiyan düşünürlerde bu savunmacı tutumun iki farklı tarzda kendisini gösterdiğini gördük. Tatianus (ve daha sonra ele alacağımız Tertulianus) gibi bazıları Yunan felsefesinden Hıristiyanlığa yöneltilen saldırılara Yunan felsefesinin, hatta daha genel olarak Yunan uygarlığının, Yunan ideallerinin kendisine karşı çıkarak, onların hiçbir değeri olmadığını ileri sürerek karşılık verme yolunu tercih etmişlerdir. Justinus ve Clemens gibileri ise bunun tam tersi bir yol izlemişler ve Yunan felsefesinin aslında orijinal olmadığı, daha eski hikmetlerin bir devamı olduğunu, Yahudi peygamberlerin ve Yahudi hikmetinin Yunan bilgelerinden ve felsefesinden zaman bakımından önce geldiğini, bundan dolayı Yunan filozoflarının sahibi olduklarını ileri sürdükleri şeylerden Hıristiyanların yararlanmalarında, onları alıp

kullanmalarında herhangi bir sakınca olmadığı görüşünü ileri sürmüşlerdir.

Bununla birlikte, en gelişmiş şekliyle Clemens'te karşılaştığımız bu ikinci görüşün kendisi bile büyük ölçüde savunmacı bir özellik taşımıştır. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi Clemens'in Yunan felsefesiyle Hıristiyan öğretisi arasında bir düşmanlık olmaması gerektiği görüşünü ileri sürmesindeki amaçlarından birisi Yunan felsefesini Hıristiyanlar için kabul edilebilir kılmak olmuşsa, diğer amacı Yunan felsefe ve düşünce geleneğinden gelen entelektüellere Hıristiyanlığın onların düşündükleri gibi bir cahiller dini olmadığı, Hıristiyanların iyi eğitim görmemiş insanlar olarak boş inançlar peşinde koşan bir müminler topluluğu olmadığını göstermek olmuştur. Öte yandan yine Clemens'in en iyi örneğini teşkil ettiği bu ikinci görüşün savunucuları, onu ancak genel bir kuram düzeyinde ileri sürmüşler ve bu görüşlerinden hareketle ana Hıristiyan tezlerine dayanarak Tanrı, evren ve insan hakkında Yunan filozoflarının ortaya atmış veya geliştirmiş oldukları öğretilere benzer işlenmiş herhangi bir felsefi öğretiyi ortaya koyma başarısını gösterememişlerdir.

İşte Origenes'in bu her iki noktada Hıristiyan düşünce tarihinde önemli ve yeni bir aşamayı temsil ettiğini görmekteyiz. Origenes'te ilk olarak Hıristiyan düşüncesi bu zamana kadar benimsediği savunmacı tutumu terkederek karşı saldırıya geçecektir. İkinci olarak, ilk kez Origenes Tanrı, evren ve insan hakkında Hıristiyan ilkelerden hareketle bir teolojik veya felsefi sistem yaratmanın mümkün olduğunu gösterecektir.

Birinci nokta, Origenes'in bir geç dönem Platoncusu olan Celsus'a karşı kaleme almış olduğu eserde kendini göstermektedir. Origenes'in, Celsus'un Hıristiyanlığı eleştiren ve *Gerçek Söz* adını taşıyan polemik eserine cevap olarak kaleme almış olduğu bu karşı-polemik eserinde (*Contra Celsum*) Yunan felsefesine karşı herhangi bir aşağılık duygusunun izine rastlanmamaktadır. Bu bakımdan o, geleneksel anlamda bir Hıristiyanlık savunması değil, bir saldırı, karşı-saldırı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Origenes bu kitapta, Hıristiyan tezlerinde Platon veya Stoacıların görüşlerinin benzerlerini bulup, bu olguyu Hıristiyanların sanıldığı gibi iyi eğitim görmemiş insanlar olmadıkları yönündeki bir tezi desteklemek üzere kullanmak isteyen biri olarak karşımıza çıkmamaktadır. O, yine Hıristiyanların Tanrı, İsa, yaratım, insan vb. gibi ilgili konulardaki görüşlerinin Platon ve Stoacıların bu konulardaki görüşlerine benzerliğini göstererek, bu görüşler için Yunan filozoflarından, düşünürlerinden onay talep etme niyetinde olan biri olarak da görünmemektedir. O, Platon'un birçok konuda doğru şeyler söylemiş bir insan olduğunu kabul etmektedir. Ama bunlar, onları "Platon'un söy-

lemiş olmasından dolayı doğru olan şeyler değildirler; akıllı bir adam olmuş olmasından dolayı söylemiş olduğu doğru şeylerdir." Origenes'in bu savunmasında veya karşı saldırısında dayandığı ve muhatabından talep ettiği şey, Hıristiyan düşüncesinin şu veya bu Yunan filozofunun düşüncesiyle mümkün bir yakınlığı veya benzerliğini görmesi değil, "Hıristiyan bir bakış açısından özgürce ve özgün bir tarzda düşünme ve akıl yürütme hakkıdır."

Öte yandan Origenes Yunan filozoflarına sınırsız veya ateşli bir hayranlık göstermekten uzaktır. Clemens gibi Origenes de bu filozofların birçok noktada Hıristiyan vahyine ters düşen bazı görüşleri savunmuş olduklarını kabul etmektedir. Örneğin birçok Yunan filozofu evreni yaratan bir Tanrı'nın var olduğunu söylemektedir. Bazıları buna bu Tanrı'nın her şeyi Logos'u ile meydana getirdiği ve idare ettiğini de eklemektedir. Nihayet onlar ahlâk felsefelerinde ve doğal dünya hakkında verdiği açıklamalarında da hemen hemen Hıristiyanlarla benzeri görüşleri ileri sürmektedirler. Ama öte yandan maddenin Tanrı gibi ezeli olduğu, tanrısal inayetin ay-altı dünyayı kapsamadığı, yıldızların bu dünyadaki hayatlarımızı belirlediği veya dünyanın hiçbir zaman bir sonu olmayacağı şeklinde tamamen yanlış ve Hıristiyan öğretisine aykırı düşen şeyler de söylemektedirler.

Origenes'in bu gözlemlerinden çıkardığı genel sonuç, daha önce Clemens'in benzeri düşüncelerden hareketle vardığı sonucun aynıdır; ancak o bu konuda Clemens'ten daha ileri gitmektedir. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi Clemens felsefe ve Hıristiyan vahyinin, ne her zaman birbirlerine ters düştüğünü, ne de birbirleriyle tam bir uyum içinde olduğunu, filozofların bazı tezlerinin Hıristiyan öğretisine ters düşmesine karşılık, bazılarının onunla uyum içinde bulunduğunu, kurtuluş için iman yeterli olmakla birlikte, onun akıl tarafından desteklenmesinin mümkün olduğunu ve akıl tarafından desteklenen imanın iyi eğitim görmüş bir Hıristiyana daha yüksek bir kavrayış sağlayabileceğini söylemekteydi. Origenes bütün bunları kabul etmekte, ancak epistemolojik bakımdan daha cesur ve yeni bir görüş ileri sürmektedir: Bu görüşe göre *"bütün Hıristiyanların aynı şeylere, fakat aynı şekilde inanmamaları mümkün ve doğrudur."*

Aziz Paul'un dediği gibi insan nasıl ki bir beden, ruh ve tinden meydana gelmekteyse, Hıristiyan kilisesi de, Origenes için, üç ayrı tür insandan meydana gelmektedir ve bu olgu, "Hıristiyan hakikatinin üç ayrı biçimde kavranmasının mümkün olduğunu" göstermektedir. Birinci grup, vahyin hakikatine sadece imanla inanıp, onu kabul eden sıradan Hıristiyanlardan oluşmaktadır. İkinci ve bundan daha üstün bir kavrayışa sahip olan grup kutsal

metinlerin alegorik yorumu sayesinde bilgiye (gnose) erişme imkânına sahip olan insanları içine almaktadır. Nihayet bunlardan da üstün olan son bir grup, kutsal metinlerin 'tinsel anlamı'na erişme ve üstün bir temaşa eylemi aracılığıyla tanrısal yasanın kendisinde gelecekteki mutlu hayatın varlığını görme gücüne sahip olan insanlardan meydana gelmektedir (Gilson, 55).

Origenes, kendisini bu son grup içinde görür ve Hıristiyanlığın doğru yönde ve 'gnostik' anlamını aşan bu 'tinsel anlamı'nı ortaya koymak üzere bir teoloji sistemi geliştirmeye girişir ve bunu esas olarak *İlkeler Üzerine (*Yunancası *Peri Arkhon*; Latince çevirisi *De Principiis,* İngilizce çevirisi *On First Principles)* adlı eserinde yapar.

Origenes, bu eserin önsözünde Hıristiyanlığın kutsal metinlerinin Tanrı'nın Ruhu tarafından yazıldığını, onların ilk bakışta anlaşılan anlamları yanında çoğunluğun dikkatinden kaçan bir anlamları da olduğunu, bunun özü itibariyle tinsel bir anlam olduğunu, dolayısıyla herkes tarafından değil, ancak Kutsal Ruh'un kendilerine bilgelik bağışlamış olduğu kişiler tarafından bilinebileceğini söyler ve bu anlamın ne olduğunu gösterme işine girişir.

Origenes'e göre İsa'nın öğretisinin ona inananlar tarafından kabul edilmesi zorunlu olan bazı kesin ve anlamı açık tezleri vardır. Bu tezlerin başında, her şeyi meydana getiren ve düzenleyen tek bir Tanrı'nın olduğu gelir. Bu Tanrı hiçbir şey var değilken her şeyi varlığa getirmiş olan adil ve iyi bir Tanrı'dır. İsa'nın kendisi bu Tanrı'dan yani Baba'dan doğmuştur. Böylece İsa, Baba tarafından 'yaratılmış ilk varlık'tır ve bütün diğer şeylerin meydana getirilmesinde Baba'ya yardımcı, aracı olmuştur. İsa, Tanrı veya Tanrı'nın Oğlu olmakla birlikte aynı zamanda insan kılığına bürünmüştür. O, 'gerçekten' doğmuş, 'gerçekten' acı çekmiş ve 'gerçekten' ölmüştür. Ölümünden sonra da 'gerçekten' dirilmiştir. Kutsal Üçleme'nin son veya üçüncü 'şahıs'ı olan Kutsal Ruh da şeref ve saygınlık bakımından Baba ve Oğul'la aynı konumdadır. Ancak onun sonradan mı meydana geldiği, yoksa ezeli mi olduğu, İsa gibi Tanrı'nın oğlu olup olmadığı konusu özel bir inceleme gerektirir.

Ruhun bir töz olup, kendine özgü hayata sahip olduğu, öldükten sonra bu dünyadaki hayatında gerçekleştirmiş olduğu eylemlerine göre ebedi mutluluk veya azapla karşılacağı tezi de, Origenes için, İsa'nın öğretisinin ikinci açık ve üzerinde tartışılması mümkün olmayan bir tezidir.

Origenes Hıristiyan vahyinin açık, yine üzerinde tartışma yapılması mümkün olmayan bir başka tezinin, her 'akıllı ruh'un özgür bir iradeye sahip olduğu yolundaki tezi olduğunu söyler. Bu tezin doğal veya mantıksal sonu-

cu, bizim zorunluluğun etkisi altında bulunmadığımız, kendi kendimizin efendisi olduğumuz, bazı etkilerin bizi günaha, bazılarının kurtuluşa itmesi mümkün olmakla birlikte *doğru ve yanlışı kendi özgür i護ademizle seçtiğimiz* görüşü olacaktır.

Ancak, Origenes'e göre, bu ana doğrular dışında *ruhla ilgili* öyle bazı hususlar vardır ki onlar bunlar kadar açık değildir ve kendilerine tanrısal bilgelik bağışlanmış olan kişiler tarafından açıklanmak, açıklığa kavuşturulmak ihtiyacındadır.

Benzeri bir şekilde Şeytan'ın ve meleklerin var olduğu, İsa'nın öğretisinin açık ana tezleri arasındadır; ancak Origenes'e göre, onların "ne oldukları, nasıl bir varlığa sahip oldukları", yine kutsal metinlerce yeterli ölçüde açık bir tarzda ortaya konmamıştır. Bu nedenle, bu konular da kutsal metinlerin tinsel anlamını bilme gücüne sahip insanlar tarafından karara bağlanma ihtiyacındadır.

Nihayet Origenes evrenin meydana gelmiş bir şey olduğu ve yine belli bir zamanda ortadan kalkacağı tezini de Hıristiyanlığın temel bir tezi olarak kabul eder. Ancak Origenes'e göre Kilisenin öğretisinde, içinde yaşadığımız evrenden önce neyin var olduğu veya ondan sonra neyin var olacağı konusunda yine açık bir ifade yoktur (*İlkeler Üzerine,* Önsöz).

Origenes'e göre işte kutsal metinlerin tinsel anlamını görme gücüne sahip olan Hıristiyan filozofun, bir yandan Hıristiyan öğretisinin bu açık, ana tezlerinden hareketle işlenmiş bir teolojik-felsefi sistem yaratması gerekir; diğer yandan o, Kilisenin öğretisinin açık bıraktığı, çoğunluk tarafından anlaşılması mümkün olmayan diğer konularda onların hakikatinin ne olduğunu açıklama ödevine sahiptir.

Origenes, *İlkeler Üzerine*'nin birinci kitabını özel olarak Tanrı konusuna ayırır: Kutsal metinlerde Tanrı'nın bir cisim olduğu yönünde bazı ifadeler vardır. Origenes bu ifadelerden hareketle Tanrı'nın bir cisim olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu ileri süren görüşleri ele alır. Bu ifadeler, ona göre, kutsal metinlerin tinsel anlamına nüfuz etme gücüne sahip olmayan saf insanlara Tanrı'yı anlatmak için kullanılan ifadelerdir ve onları, daha önce Philon ve benzerlerinin doğru olarak gördükleri gibi, esas olarak alegoriler, metaforlar olarak yorumlamak gerekir. Gerçekte Tanrı'nın bir cisim olarak anlaşılması mümkün değildir. Böylece Origenes kendisini Platoncu terimlerle tanımlayarak Tanrı'nın iyi ve adil olmakla birlikte özü itibariyle kavranılamaz, ezeli, ebedi, değişmez,gayrı-maddi bir varlık olduğunu savunur; Tanrı, ne cisimdir, ne de cisimdedir; O, bir monad'dır, akılsal doğaya veya zihne sahip her şeyin kaynağını kendisinde bulduğu, başlangıcını kendisinden aldığı bir Akıl veya

Zihin'dir (*İlkeler Üzerine*, 1. Kitap, 1. Bölüm, 5-6. paragraflar).

Tanrı'nın var olmak için evrene ihtiyacı olmamasına karşılık evren, Platon'un da söylemiş olduğu gibi, Tanrı'nın iyiliğinden ötürü veya iyiliği sonucu varlığa gelmiştir. Tanrı veya Baba 'kişisel ve etkin' bir varlık olduğu için ilk olarak akılsal etkinliğini üzerine uygulayacağı 'ikinci bir varlık' meydana getirmiştir. Baba'dan çıkan bu ikinci varlık O'nun Kelâm'ını, Logos'unu, Bilgelik'ini, Güç'ünü ifade eden İsa'dır. Şimdi

> "Tanrı'ya saygı duygularıyla bakmayı öğrenmiş bir insan, Baba Tanrı'nın bir an için bile olsa bu Bilgelik'i meydana getirmeksizin var olmuş olduğunu varsayabilir veya buna inanabilir mi? Çünkü bu durumda ya Tanrı'nın kendisini meydana getirmeden önce Bilgelik'i meydana getirme gücüne sahip olmadığını... veya bu güce sahip olduğu ancak onu kullanmayı istememiş olduğunu söylememiz gerekir. Ancak bu iki varsayım da saçma ve dinsizcedir. Çünkü birinci varsayım Tanrı'nın bir güçsüzlük durumundan güç durumuna geçmesi, ikinci varsayım ise bu güce sahip olduğu halde onu gizlemesi ve Bilgelik'i meydana getirmeyi ertelemesi anlamına gelir" (*İlkeler Üzerine*, 1, 2, 2).

O halde Origenes'e göre, İsa veya Tanrı'nın Oğlu, Tanrı tarafından yaratılmış olmakla birlikte, bu yaratımın, *zamanda bir başlangıcı* olamaz. İsa'nın Tanrı tarafından varlığa getirilmiş 'ikinci varlık olması', Baba Tanrı'dan doğmuş olması, onun zaman içinde bir başlangıcı olduğu anlamına gelmez. Tersine, İsa veya Tanrı'nın Logos'u, Akıl'ı, Bilgeliği, Tanrı kadar ezelidir.

> "Bundan ötürü Bilgelik'in üzerinde konuşabileceğimiz veya anlayabileceğimiz herhangi bir başlangıçtan önce varlığa getirilmiş olduğuna inanmak zorundayız" (*İlkeler Üzerine*, 1, 2, 2).

Origenes, Kutsal Ruh'la Baba veya İsa arasındaki ilişkiler konusunda aynı ölçüde açık değildir. *Yaratılış* kitabının başında yer alan 'Tanrı'nın Ruhu'nun sular üzerinde gezindiği' ibaresinde geçen 'Tanrı'nın Ruhu' ile kastedilenin Kutsal Ruh olduğunu söyler. Ancak kutsal metinlerde onun yaratılmış mı yoksa İsa gibi ezeli mi olduğu hakkında herhangi bir ifadenin bulunmadığı görüşündedir. Bununla birlikte İsa veya Tanrı'nın Bilgelik'i ile Kutsal Ruh arasında bir ayrımın bulunduğunu ileri sürer. Buna göre Baba ve Oğul'un etkinliğinin azizler kadar günahkâr varlıklar, gerek akıllı, gerekse akıllı olmayan, hatta hayata sahip olmayan varlıklar, kısaca var olan her şey üzerinde iş görmesine karşılık, Kutsal Ruh'un etkinliği sadece akıllı canlı varlıklar üzerinde meydana gelir. O, akla sahip olan, ancak kötü eylemlerde bu-

lunan, daha iyi bir hayatı seçmemiş olan insanlar üzerinde meydana gelmez (*İlkeler Üzerine*, 1, 3, 3-5).

Böylece Origenes şu sonuca varır: Baba her şeye *varlık veren*dir. İsa, Tanrı'nın Kelâmı veya aklı, bilgeliği olduğundan, onları *akıllı varlıklar kılan*dır. Bunun sonucunda akıllı varlıklar, erdem veya erdemsizliğe muktedir varlıklar olarak meydana gelip ödül veya cezayı, övgü veya kınamayı hak ederler. Özleri bakımından kutsal olmayan varlıklar ise Kutsal Ruh'tan pay almak suretiyle kutsal hale gelirler:

> "O halde var olan şeyler, ilk olarak, varlıklarını Baba Tanrı'dan, ikinci olarak akılsal doğalarını İsa'dan, üçüncü olarak kutsallıklarını Kutsal Ruh'tan alırlar" (*İlkeler Üzerine*, 1, 3, 8).

Origenes ikinci kitapta özel olarak evreni ele alır: Evren Tanrı tarafından İsa veya Bilgelik aracılığıyla meydana getirilen bir varlık olduğu için tanrısal iyiliği veya bilgeliği yansıtmaktadır ve gerek bütünü gerekse parçaları bakımından tanrısal inayetin varlığına tanıklık etmektedir. Nasıl ki, vücudumuz birçok organdan meydana gelmesine rağmen tek bir ruh tarafından birarada tutuluyorsa, dünyanın da bir ruh olarak Tanrı'nın gücü ve aklıyla birarada tutulan büyük bir canlı olduğu kabul edilebilir.

Öte yandan evrenin çeşitliliği cisimler olmaksızın var olamaz; çünkü çeşitliliği ve değişmeyi mümkün kılan şey, cisimsel doğadır. Cisimleri mümkün kılan şey ise maddedir. Madde, dört temel niteliği –sıcak, soğuk, kuru ve yaş– kabul ederek farklı türden cisimleri meydana getirir.

Origenes kimi Yunan filozoflarının, örneğin Stoacıların, maddenin yaratılmamış olduğunu ileri sürdüklerini bilmektedir. Origenes'e göre bunu söyleyenler, evrenin aynı zamanda bir yapıcısı olduğunu, tanrısal bir inayetin varlığına tanıklık ettiğini savunamazlar. Öte yandan maddenin yaratılmış olduğunu kabul etmek de bir başka güçlüğe yol açmaktadır. Çünkü bunu kabul etmek de, Tanrı'nın uzun süre hiçbir şey yapmaksızın işsiz güçsüz oturduğunu, birdenbire evreni yaratmaya karar verdiğini söylemek demektir. Origenes'e göre böyle bir görüşün Tanrı'nın kudretiyle uyuşmaması bir yana, bizi O'nda evreni meydana getirmeye karar verme yönünde bir *irade değişikliği*ni de kabul etmeye götürür.

O halde yaratımla ilgili doğru görüş ancak şu olabilir: Evren ve onu meydana getiren "madde yaratılmıştır, *ama ezeli olarak yaratılmıştır.*" Nasıl ki İsa'nın kendisi Tanrı tarafından varlığa getirilmiş ve O'nun ilk eseri olan bir

varlık olmakla birlikte bu olgu, İsa'nın zaman içinde varlığa getirilmiş olduğu, ezeli olmadığı anlamına gelmemekteyse aynı durum evrenin veya maddenin, cismin kendisi için de söz konusudur.

> "Nasıl ki Baba, Oğul'un ve Kutsal Ruh'un kaynağı ve kökeni olduğu için ve aralarında bir öncelik ve sonralık ilişkisi bulunmadığından, yaratılmamış olan Oğul'u meydana getirmiş ve Kutsal Ruh'u sanki daha önceden varlığa sahip değilmiş gibi yaratmış ise akıllı varlıklarla cisimsel madde arasında da benzeri bir birliğin veya ilişkinin var olduğu düşünülebilir" (*İlkeler Üzerine,* 2. Kitap, 1. Bölüm, 4. paragraf).

Stoacılar maddenin ezeli olmasının yanı sıra içinde aynı olayların aynı sıraya göre meydana geldiği, birbirini izleyen sayısız dünyaların varlığını savunmaktadırlar. Origenes Stoacıların bu görüşlerine "irade özgürlüğünü ortadan kaldırdığı gerekçesiyle" karşı çıkar. Çünkü Stoacıların bu görüşünde insan ruhlarının "irade özgürlüğü sayesinde daha iyiye veya daha kötüye doğru gitme imkânı ortadan kaldırılmaktadır." Bununla birlikte Origenes, içlerinde önemli türden değişmelerin meydana geldiği birbirini takip eden dünyaların mümkün olduğunu kabul eder. Ona göre Aziz Paul'un da bazı sözlerinden ortaya çıkan şey, onun bu birbirini izleyen çağlarda birbirini izleyen dünyaların varlığını kabul etmiş olduğudur. O halde içinde bulunduğumuz dünya daha önceki dünyaların arkasından gelmiştir ve onu daha sonraki bazı dünyalar takip edecektir (*İlkeler Üzerine*, 2, 2, 4-5).

Bu görüş, öte yandan, evrenin ebedi olup olmadığı sorusunun da cevabıdır. Origenes'e göre evren yukarıda söylediğimiz anlamda "yaratılmış olmakla birlikte nasıl ezeliyse" aynı anlamda "ortadan kalkabilir (corruptible) olmakla birlikte ebedidir."

Öte yandan evren sadece Kutsal Üçleme ve cisimler dünyasından meydana gelmemektedir. Onların yanında bir de genel olarak ruhlar ve bu ruhlar içinde de akla sahip varlıklar yani insani varlıklar dünyası vardır. Tanrı (veya İsa), cisimler dışında 'akıl veya kavrayış sahibi bir varlıklar sınıfı yaratmıştır.' Bu akıllı varlıklar veya doğalar, Tanrı'nın (veya İsa'nın) 'iyiliği' sonucu varlığa gelmişlerdir. Böylece onlara bu özellikler Tanrı (veya İsa) tarafından bir bağış olarak verilmiştir, ancak onlar kendi başlarına devam etme gücüne sahip değildir:

> "Bu akıllı doğalar, daha önce var olmadıkları halde varlığa getirilmiş olduklarından... zorunlu olarak değişebilir bir yapıya sahiptir. Çünkü onların varlığında, var olması mümkün olan her türlü iyilik doğaları gereği de-

> ğil, Yaratıcı'larının iyiliği sonucu vardır. Bundan dolayı onlar 'sahip oldukları şeye ne kendileri bakımından sahiptirler, ne de bu şey onlara ezeli-ebedi olarak verilmiştir.' O, Tanrı tarafından kendilerine bağış olarak verilmiştir... Bir bağış olan şey ise kendisine bağışta bulunulan varlıktan geri alınabilir. Bunun onlardan geri alınmasının nedeni ise ruhlarının hareketinin doğruluğa uygun ve değerli yönde gerçekleşmemesinden ileri gelir" (*İlkeler Üzerine*, 2, 9, 2).

Origenes'e göre bu varlıklar, böylece, en saf, en yüksek meleklerden duyusal dünyaya düşmüş bulunan insan ruhlarına kadar bütün ruhsal veya tinsel varlıklardan meydana gelir ve akıllı ruhlar doğaları bakımından, İsa'nın kendisine benzerdir:

> "O (İsa), görünmez Tanrı'nın görünmez imgesi olduğu için bütün akıl sahibi varlıklara görünmez bir tarzda kendi tözünden bir pay vermiştir. Öyle ki, onlardan *her biri kendisine gösterdiği sevgi ölçüsünde O'ndan uygun bir pay alır*" (*İlkeler Üzerine*, 2, 6, 3).

Bu Origenes için aynı zamanda *Yaratılış* kitabında sözü edilen 'Tanrı'nın insanı kendi imgesine, kendine benzer yarattığı' şeklindeki ibarenin felsefi açıklamasını ifade eder.

Origenes bu akıllı varlıklar veya akıl sahibi ruhlar arasında bir ayrım yapmaz. Onlar yani *melekler ve insanlar* veya onların akıllı ruhları kendi aralarında *birbirlerine eşittir*; ancak özgürlüklerini, özgür iradelerini kullanarak Tanrı'ya yaklaşmaları veya ondan uzaklaşmaları ölçüsünde birbirlerinden ayrılır ve yukarıdan aşağıya bir tinsel varlıklar veya akıllar, ruhlar hiyerarşisi oluştururlar.

> "Evrenin yaratıcısı olan Tanrı iyi, adil ve kadir-i mutlaktır. O'nun yaratmayı arzu etmiş olduğu bu varlıkları, yani akıllı doğaları başlangıçta yaratmasının nedeni... iyiliğinden başka bir şey değildir. Bu şeylerin nedeni olduğundan... *onların tümünü birbirlerine eşit ve benzer yaratmıştır*... Ancak bu varlıkların kendileri... özgür irade gücüyle donatılmış olduklarından, *bu irade özgürlüğü onların her birini kendi iradi seçimiyle Tanrı'yı taklit edip, yükselmeye veya O'nu ihmal ederek düşüşe götürmüştür*... Akıl sahibi varlıklar arasındaki farklılığın veya çeşitliliğin nedeni budur, yani onun kaynağında Yaratıcı'nın iradesi veya yargısı değil, yaratılanın kendi özgürlüğünün ürünü olan kararı bulunmaktadır" (*İlkeler Üzerine*, 2, 9, 6).

Origenes bu tezinin bir sonucu olarak, iyi ve kötünün kaynağının

Tanrı'nın kendisi olduğu, Tanrı'nın bazı varlıkları (melekler) kutsal ve mutlu, bazılarını (insan ruhları) ise yaratılışları itibariyle kötü ve mutsuz bir doğayla yarattığı şeklindeki görüşlere kesinlikle karşı çıkar: Şeytan da içinde olmak üzere melekler ve akıl sahibi varlıklar yani insanlar, "Tanrı tarafından iyi veya kötü olarak yaratılmamışlardır." Çünkü böyle bir şeyi kabul etmek, "insanın seçme özgürlüğünü, irade özgürlüğünü reddetmektir." İyi veya kötü, erdem veya erdemsizlik yaratılmış varlıkların doğalarında bulunan, onların doğalarını meydana getiren bir öz değildir, '*yalnızca, onlarda bulunan ilineksel bir niteliktir.*' Dolayısıyla

> "hiç kimse özü veya doğası gereği saf olmadığı gibi yine hiçbir varlık doğası gereği kirli değildir. Böylece mutlu veya kutsal olup olmamamız bizim kendimizle, kendi eylemlerimizle ilgili bir şey olduğundan mutluluktan erdemsizliğe ve mahvolmaya geçmemiz (düşüş) de tembellik ve ihmalimiz sonucu ortaya çıkar' (*İlkeler Üzerine*, 1, 5, 5).

Origenes'in *İlkeler Üzerine* adlı eserinde üzerinde en fazla durduğu, sürekli olarak tekrar ettiği ana görüşü bu sonuncu yani *insanın özgür olduğu, özgür bir iradeye sahip olduğu* görüşüdür. Buradan kalkarak, bu eserin üçüncü kitabını tümüyle özgürlük konusuna ayırır.

Hıristiyanlığın temel öğretilerinden biri, gelecek bir hayata ve bu hayatta bizi bekleyen Yargı Günü'ne inançtır. Bu inanç bizi iyi ve erdemli bir hayata, bütün imkânlarımızla günahtan kaçınmaya iter. Fakat bu da bizi, hayatımızı şu veya bu şekilde yaşamamızın kendi gücümüz içinde olması gerektiği görüşüne götürür. Bu nedenle Origenes'e göre, özgür iradenin ne olduğunu ve nasıl mümkün olduğunu açıklamamız gerekmektedir (*İlkeler Üzerine*, 3, 1, 1).

Origenes özgür iradenin mümkün olduğunu ortaya koymak için temel bir ayrımdan hareket eder. Buna göre hareket eden cisimler arasında bazıları hareket ilkelerini veya nedenlerini dışardan alırlar, bazıları ise ona kendi içlerinde sahiptirler. Taş, tahta gibi hayata sahip olmayanlar birinci, genel olarak hayvanlar ikinci gruba girerler.

Bu ikinci gruba giren varlıklar arasında da bazılarının yani bir ruha sahip olan hayvanların, örneğin arılar veya örümceklerin, bir hayal gücüne ve arzuya sahip olup hareketlerini bunların sonuçları olarak meydana getirmelerine karşılık, insan onlardan farklı olarak bir akla sahiptir ve bunun sonucu olarak onda iyi ve kötüyü birbirinden ayırdetme yetisi vardır. Dolayısıyla hayvanların hareketlerinin doğal içgüdüden kaynaklanmasına karşılık insani

eylem, iyi ve kötüyü birbirinden ayırdetme yetisi olan aklın eseri olarak gerçekleşir.

Origenes insanî eylemler ile ilgili olarak ikinci bir ayrım daha yapar. Bazı şeylerin bize dışımızdan geldiği, görme, işitme gibi duyularımızın harekete geçirilmesi sonucu ortaya çıktığı ve bu etkilerin bizi bazı hareketlere ittiği, dolayısıyla eylemlerimizin kaynağının dışımızda bulunduğu, bunların bize ulaşmasını engellemenin bizim gücümüz dahilinde olmadığını kabul edebiliriz. Ancak Origenes'e göre, bize bu şekilde *dıştan gelen veya dıştan olan şeylerin ne oldukları üzerine yargıda bulunmak, onları ne şekilde kullanacağımız hakkında karar vermek bizim elimizdedir ve bu gücümüzün kaynağı aklımız ve yargı yetimizdir* (*İlkeler Üzerine*, 3, 1, 3).

Bazıları sadece bize bu dıştan gelen etkiler üzerinde durmakta, bu etkileri yargılamak, onlara şu veya bu yönde tepki verme konusunda bizde mevcut olan gücü görmezlikten gelmektedir. Ancak Origenes'e göre bu, "insanla cansız varlıklar veya sadece bir hayal gücüne ve arzuya sahip olan hayvanlar arasında ayrım yapmamak demektir." Ayrıca bu, hatalarımızın nedenini bedenimizin doğal düzensizliklerine yüklemek anlamına gelir. Bu görüş ise doğru ve uygun değildir. Bu, özgürlük kavramını ortadan kaldırmayı arzu eden insanların ileri sürdükleri bir mazerettir:

> "... akıl bize dışardan gelen şeylerin bizim kendi gücümüz içinde olmadığını gösterir, ama onları şu veya bu yönde kullanmak bizim elimizdedir. Çünkü biz akla sahibiz ve onun sayesinde şeyler üzerinde araştırma yapabilir, onları nasıl kullanmamız gerektiği konusunda yargıda bulunabiliriz" (*İlkeler Üzerine*, 3, 1, 5).

Daha önce değindiğimiz gibi Origenes, insanda bulunan bu seçme yetisinin, bu özgürlük gücünün onun *kendi doğası gereği sahip olduğu* bir özellik olduğu görüşünü savunmaz. O, evrenin kendisi gibi insanın veya insan ruhunun da Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu kabul eder ve onun bu özgürlük gücüne veya seçme yetisine yine *Tanrı tarafından O'nun iyiliği sonucu ve bir bağışı olarak* sahip olduğunu söyler. Onun savunduğu şey, insanda tanrısal iyiliğin bir sonucu olarak, ama *fiilen veya olgusal olarak* böyle bir yetinin var olduğu, onun bu yetiyi yanlış yönde kullanma sonucu düştüğü ve yine bu yeti sayesinde kurtuluş ve mutluluğa ulaşmanın kendi elinde olduğudur:

> "Var olan şeylerde iyilik Tanrı, İsa ve Kutsal Ruh'ta olduğu gibi, onların *özsel varlıklarının sonucu değildir.* Çünkü İyilik, ancak her şeyin kaynağı

> olan Üçleme'de (Teslis) özsel varlığa sahiptir. Diğer varlıklar ise ona ilineksel, kaybetmeleri mümkün bir nitelik olarak sahiptir. Onlar ancak bu kutsallık ve bilgelikten, tanrısallığın kendisinden pay alma durumunda mutluluğa ulaşabilirler. Bu pay almayı ihmal ettiklerinde veya ona kayıtsız kaldıklarında bazılarının daha hızlı, bazılarının daha yavaş, kiminin daha çok, kiminin daha az olmak üzere düşmelerinin nedeni kendi yapmış oldukları hatalar veya ihmallerdir (*İlkeler Üzerine*, 1, 6, 2).

Origenes, bu vesileyle, hatta İsa'nın ruhuyla diğer insan ruhları arasında bir ayrım yapılmasına karşı çıkar. Eğer ruhların bir 'doğa'sı varsa veya onların bir 'doğa'ya sahip olduklarını söylemek mümkünse, bu 'doğa'dan ancak onların iyi veya kötüyü yapma gücüne sahip olmalarını anlamak gerekir. Bu anlamda İsa'nın ruhunun bile doğası bakımından diğerlerinden farklı olmadığı söylenebilir. İsa'nın ruhu ancak doğruyu seçmesi, ona sonsuz bir aşkla bağlanması bakımından diğerlerinden ayrılmıştır; öyle ki bu seçme sonunda onun ruhu kötüyü seçme yönündeki gücünü kaybetmiş, daha önce veya başka ruhlarda iradeye bağlı olan şey, İsa'da, deyim yerindeyse, "bir doğaya dönüşmüştür." Bu anlamda İsa'da da insanî ve akıllı bir ruhun var olduğunu, ancak onun ta baştan itibaren herhangi bir günah duygusuna veya imkânına sahip olmamış olduğunu söylemek doğrudur (*İlkeler Üzerine*, 2, 7, 5).

İsa'nın ruhu ile diğer insan ruhları arasında ayrım yapmayan Origenes'in meleklerle insan arasında bir ayrım yapmayacağı açıktır. Gerçekten de Origenes meleklerin akılsal doğaları veya özgürlük kabiliyetleri bakımından insanlardan farklı olmadıklarını ileri sürer: Şeytan da bir melektir ve kendi özgür iradesiyle Tanrı'dan uzak kalmayı seçmiş, ona baş kaldırmıştır. Meleklerle insan arasındaki fark, İsa'da olduğu gibi, yine normal insandan farklı olarak onların kendisi tarafından yaratılmış oldukları Tanrı'ya olan aşklarını devam ettirmeleri ve sürekli olarak O'nun yakınında bulunmayı, O'nu temaşa etmeyi ve yüceltmeyi seçmiş olmalarıdır.

Peki Tanrı akıllı ruhları neden yaratmış, onları neden akıl ve özgür irade ile donatmıştır? Origenes birinci sorunun cevabı olarak Platon'un açıklamasını izler ve onu Tanrı'nın iyiliğine bağlar. İkinci soruya verdiği cevap ise Platon'unkinden oldukça farklıdır:

> "Yaratıcının, yaratmış olduğu akıllı varlıklara özgür ve iradi eylemde bulunma yetisini bağışlamasının nedeni, onların *kendilerinde bulunan iyiyi, kendi özgür iradeleriyle kendilerinde tutmaları, kendilerine mal etmeleri, bizzat kendilerinin malı kılmalarını istemesidir*" (*İlkeler Üzerine*, 2, 9, 2).

Öte yandan Origenes'e göre, özgür bir eylem sonucu, daha doğrusu özgürlüklerini kötüye kullanma sonucu düşmüş olan insan ruhları, eski yüksek konumlarının hatırasına sahip oldukları için yine iradi bir eylemle yani yapacakları özgür seçim sonucu eski statülerine tekrar erişebilirler:

> "Başlangıçtaki mutluluk durumundan uzaklaşmış olan varlıklar, yine de *geri dönülmesi mümkün olmayan bir şekilde* mutluluktan uzaklaşmış değildir... Onlar kurtarıcı ilkeler ve disiplin sayesinde kendilerini kurtarabilirler ve başlangıçtaki mutluluk durumlarına yeniden dönebilirler" (*İlkeler Üzerine*, 1, 6, 2).

Böylece, bu dönüş, gelecek bir zamanda bütün ruhların yeniden tinsel varlıklar konumuna yükselecekleri anlamına gelmektedir:

> "Eğer bu sonuçlar mantıksal gibi görünüyorsa, gelecek bir zamandaki durumumuzun (yeniden) gayrı maddi olacağına inanmamız gerekir. Eğer bu kabul edilirse ve herkesin İsa'ya tabi olacağı söylenirse, bu gayrı maddilik durumunun İsa'ya tabi olmanın sonucu olarak herkese tanınmış bir ayrıcalık olması zorunludur. Çünkü İsa'ya tabi olan herkes sonunda Baba Tanrı'ya da tabi olacaktır ...ve böylece hatta bedenin kullanılmasının da ortadan kalkacağı anlaşılmaktadır ve eğer bu olursa cisimsel doğa önceki durumuna yani var olmama durumuna geri dönecektir" (*İlkeler Üzerine*, 2, 3, 3).

Origenes'in bu son sözlerinden maddenin veya cismin neden var olduğu veya Tanrı tarafından varlığa getirildiği ortaya çıkmaktadır: Madde veya cisim "insan ruhlarının düşüşünü mümkün kılmak için varlığa getirilmiştir." Düşüşün kendisi ortadan kalktığında maddeye olan ihtiyaç da ortadan kalkacak ve madde yeniden daha önceki durumuna yani var olmama durumuna geri dönecektir.

Böylece Sokrates öncesi Doğa Filozoflarında tümüyle fiziksel olan ve Aristoteles'te de büyük ölçüde bu özelliğini devam ettiren, Platon ve Plotinos'ta bu özelliğinin yanı sıra aynı zamanda metafizik ve ahlâki bir nitelik kazanan madde kavramının, *Origenes'te tümüyle dinsel bir anlam ve işleve büründüğünü görmekteyiz.*

Origenes ruhun ne olduğu konusuna da özel bir dikkatle eğilir ve Paul'un antropolojisini izleyerek ruhla, tin arasında bir ayrım yapar: Ruh, duyarlılık ve hareket ilkesine sahip olan bir tözdür ve bu bakımdan duyarlılık ve hareket gücüne sahip olan bütün varlıkların yani bütün canlıların ruhları vardır. Bu anlamda meleklerin de ruhları olduğunu kabul etmek gerekir.

Hatta bu anlamda Tanrı'nın bile ruhu olduğundan söz edilebilir. Bu anlamda ruhun maddi, cisimsel bir şey olduğunu da söyleyebiliriz. Nitekim kutsal metinlerde (*Eski Ahit*'te) de Tanrı'nın bir ateş olduğundan söz edilmekte ve O'nun Musa'ya bir ateş olarak göründüğü söylenmektedir. Bu görüş doğruysa, meleklerin ve bütün azizlerin ruhları bir tür ateş, saf ateş olarak görülebilir. Ruhun düşmesi ise Tanrı'dan uzaklaşan, onun aşkından uzak kalan ruhun ateşinin soğuması, böylece kaba bir varlık tarzına bürünmesi olarak açıklanabilir.

Bu son tez, Origenes'i, ruh ile tin veya akıl arasında bir ayrım yapmaya ve ruhun, ruh olarak varlığını, onun saf bir akıl ve kavrayış olmaktan çıkması olarak yorumlamaya götürür. Bu durumda ruhun mutluluk ve kurtuluşu ise onun yeniden akıl haline dönmesi anlamına gelecektir. Gerçekten de, Origenes'in bu bağlamda ruhun düşmesini, onun Tanrı'nın yanında sahip olduğu tanrısal sıcaklığını kaybetmesi, soğuması olarak aldığını, onun kurtuluşunu ise tekrar eski haline dönmesi yani saf bir akıl veya temaşa durumuna dönmesi olarak yorumladığını görmekteyiz. Origenes bu son durumda ruhun artık ruh (soul) değil de tin (spirit), akıl, zihin veya kavrayış (understanding) olarak adlandırılmasının uygun olduğunu ileri sürer (*İlkeler Üzerine*, 2, 8, 1-3).

Origenes bu vesileyle Gnostiklerin duyusal, maddi dünyanın doğası bakımından kötü olduğu ve onun varlığının nedeninin ruhun düşüşü olduğu yönündeki görüşlerini ele alır. Bu görüşe şiddetle karşı çıkar ve kötünün nesnel bir varlığa sahip olduğunu reddeder. Platoncular gibi Origenes için de kötü, bir töz olarak veya nesnel anlamda var değildir. O, ruhun, daha doğrusu akılsal, tinsel varlığın tembelliğinden, iyi olanı koruma konusundaki isteksizliğinden, iyiyi gerçekleştirme konusundaki irade eksikliğinden veya ihmalinden başka bir şey değildir. Kötü olmak, iyiden uzaklaşmaktır. Kötülük veya erdemsizlik, basit olarak, iyiye sahip olmamaktan ibarettir (*İlkeler Üzerine*, 2, 9, 2).

Öte yandan duyusal dünya, maddi-cisimsel dünya, doğası bakımından kötü olmadığı gibi gerçekte iyi bir amaca, tanrısal amaca hizmet etmektedir. Çünkü o, Tanrı tarafından *ruhun eğitilmesi için* varlığa getirilmiştir; bu nedenle yine tanrısal iyiliğin bir ürünü olarak kabul edilmelidir. Tanrı duyusal dünyayı, cisimler dünyasını, insan ruhunun orada rahat bir şekilde yaşaması için değil, tersine içinde taşıdığı güvensizlik ve gelip geçiciliğinden ötürü Tanrı'ya geri dönüşün önemini ve değerini göstermesi için varlığa getirmiştir. Bu bakımdan duyusal dünya *ruhun bir sınav* yeri olmaktan başka bir değere veya öneme sahip değildir. Kendi hatası sonucu düşmüş olan ruhun bu dünyada yaşamak

zorunda kaldığı acıklı hayat şartları, doğasına aykırı varlık durumu ona asıl vatanını hatırlatması, oraya dönmesi için teşvik edici bir rol oynayacaktır.

Origenes'in bu tezinden çıkardığı bir başka enteresan ve bir bakıma Hıristiyanî olmayan sonuç, 'insan ruhlarının ebedi olarak içinde acı çekecekleri bir cehennemin varlığına inanmamasıdır.' Ona göre ruhlar arasında en kötüsünü, en fazla düşmüş olanını temsil eden Şeytan'ın kendisi de içinde olmak üzere bütün ruhlar, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, sonunda kurtuluşa erişeceklerdir. Çünkü Tanrı'nın yaratıklarına karşı sevgisi o kadar güçlüdür ki, hiçbir ruh Tanrı'dan ebedi olarak uzak kalacak ya da bunu seçecek kadar Tanrı'nın uzağında değildir. Böylece *"bütün varlıklar sonunda tekrar başladıkları yere geri dönecek ve her şey eski durumunu yeniden kazanacaktır."* Şüphesiz bu uzun sürecek, tek bir ömür bireysel bir ruhun kurtuluşunu sağlamak için yeterli olmayabilecektir. Çünkü bazı ruhların eğitimi veya tedavisi diğerlerinden daha uzun zaman alacaktır. Ama sonunda *"Tanrı'ya dönüş istisnasız olarak bütün ruhlar için gerçekleşecektir."*

Origenes'in daha önce sözünü ettiğimiz birbirini izleyen çağlar ve dünyalar görüşü, aslında bireysel bir ruhun kurtuluşu için tek bir ömrün yeterli olmayabileceği, bazı ruhların tedavisinin diğerlerinden daha uzun zaman alabileceği yönündeki bu tezinden kaynaklanmaktadır. Origenes'in bu görüşü veya öğretisi daha sonra ona geleneksel Hıristiyanlığı temsil etme iddiasında olan insanlar tarafından Pythagorasçı tarzda bir ruh göçü kuramını ortaya atmış olduğu yönünde bazı eleştirilerin getirilmesine imkân verecektir. Ancak bu eleştirilerin pek haklı olmadığı söylenebilir. Çünkü Origenes'in ruhun içinde bulunduğu bedenle bir sonraki çağda içinde bulunacağı beden arasında bir çeşit devamlılığın varlığını kabul ettiği görülmektedir. Başka bir deyişle o her bir ruha, bu ruha uygun olan ve onunla birleşerek özel bireyi meydana getiren özel, bireysel bir beden tahsis etmektedir. Aslında Origenes'in özel bir ruhun bir bedenden başka bir bedene geçtiğini ileri sürdüğünü söylemekten çok, bir aynı bedenin söz konusu ruhun daha sonraki gelişmelerini taşımak veya yaşamak üzere değiştiğini, saflaştığını düşündüğünü söylemek daha uygun görünmektedir.

Ancak bu durumda Hıristiyan öğretisinin en önemli tezlerinden biri olan ölülerin yeniden dirileceği tezini nasıl anlamak gerekir? Origenes, bu soruyu cevaplandırmak üzere ölen şeyin ne olduğunu sorar. Ruhun veya aklın kendisi ölümsüz olduğuna göre dirilecek olan şey, ruh veya akıl olamaz. *"Ölen şey beden olduğuna göre dirilecek olan şey de yine beden olmak zorundadır."* Öte yandan dirilecek olan bedenlerin, bireysel ruhların eskiden sa-

hip oldukları bireysel bedenler olmaları gerekir: *"Eğer bedenlere bürünmemiz zorunluysa* –ki şüphesiz zorunludur– *kendilerine bürüneceğimiz bedenler, ancak bizim kendi bedenlerimiz olabilir."* Ancak bu kendilerine bürüneceğimiz bedenler eskiden sahip oldukları özellikleriyle yani ortadan kalkma ve ölümlü olma niteliklerine sahip bedenler de olamaz. Çünkü bu ilk bedene ikinci defa ölmek için bürünmemiz gerektiği anlamına gelir. O halde bu beden veya dirilecek olan beden bizim artık cisimsel bedenimiz olamaz, ancak *'tinsel' bedenimiz olabilir. Nasıl ki, toprağa ekilen bir tohumdan ondan tamamen farklı bir bitki meydana gelmekteyse, yeniden dirilen bedenimiz eski bedenimizden tamamen farklı olarak dünyevi ve hayvansal cisimden tamamen farklı tinsel bir beden olacaktır* (*İlkeler Üzerine*, 2, 9, 1-3).

Origenes bu yorumuyla gelecek hayattaki mutluluk ve azabı tamamen duyusal olarak anlayan ve tasvir eden görüşlere karşı çıkar ve bu hayatla ilgili vaadleri tümüyle tinsel bir biçimde yorumlar. Buna göre azizleri gelecek hayatta bekleyen ekmek, 'hayat ekmeği'dir. Onların ruhunu besleyecek yiyecek, 'hakikat ve bilgelik yiyeceği'dir. Onların kendisinden içecekleri kadeh, 'ebedi bilgelik kadehi'dir. Bu ebedi bilgelik yiyeceği veya içkisi sayesinde akıllar veya kavrayışlar, daha önceki başlangıç durumundaki konumlarına yeniden kavuşacaklar, Tanrı'nın imgesi ve benzeri olma özelliklerine yeniden erişeceklerdir (*İlkeler Üzerine*, 2, 11, 3).

Böylelikle Origenes'in kurtuluş ve mutluluğu, Platoncu tarzda, insan ruhunun Tanrı'ya geri dönmesi ve onu ebedi olarak temaşa etmesi olarak tanımladığını görmekteyiz. Bu onun mutluluk veya kurtuluşla ilgili olarak Sokrates-Platoncu entelektüalist ahlâk ve mutluluk geleneğini kabul ettiği anlamına gelmektedir. Sokrates-Platon için olduğu gibi Origenes için de kötülük veya mutsuzluk nesnel bir varlığa sahip olmayıp, ruhun bilgisizliğinden ibaret olduğu gibi "iyilik, mutluluk ve kurtuluş da yalnızca bilgiden, bilgelikten, Tanrı'nın temaşasından ibarettir." Dolayısıyla insan için mutluluk ve kurtuluşun yolu Tanrı'yı temaşa etmek üzere ona dönmesinden, onun bilgisine ulaşmasından geçer.

Origenes'in bu tezleriyle geliştirdiği parlak ve son derecede zengin felsefi veya teolojik sisteminde birçok noktada Yunan filozoflarıyla, özellikle Platon ve Platonculukla bazı görüşleri paylaştığı açıktır. Onun Tanrı'nın özü itibariyle akıl üstü ve ifade edilemez bir töz olduğu, geri kalan varlıkları, bu arada İsa'nın kendisini de iyiliğinden ötürü meydana getirmiş olduğu, İsa'nın ezeli bir yaratımla Tanrı'dan çıkmış Akıl veya Logos olduğu, insan ruhlarının veya akılsal doğaların yine Tanrı tarafından ezeli bir yaratımla meydana geti-

rilmiş olduğu, maddenin kendisinin de yaratılmış olmakla birlikte ezeli olduğu, kötünün nesnel bir gerçeklik değil de iyiliğin yokluğundan ibaret olduğu, nihayet mutluluk ve kurtuluşun tinsel ve Tanrı'yı temaşa etmekten başka bir şey olmadığı yönündeki görüşlerinin Platon veya Yeni-Platoncuların ana temaları veya tezleriyle gösterdiği yakınlık veya akrabalık da açıktır. Ancak Origenes bunları tümüyle Hıristiyan bir zemin üzerinde, Hıristiyan inanç unsurlarından hareketle ve felsefi bir açıklama verme amacıyla yapmaktadır. Böylece Origenes daha önce değindiğimiz gibi Hıristiyanlığın Yunan felsefesiyle uzlaşabileceğini yalnızca genel, kuramsal bir tez olarak ortaya atmakla kalmayıp, aynı zamanda bu uzlaşmanın, sentezin son derece parlak somut bir ilk örneğini vermektedir.

Origenes'in bununla Hıristiyan bir zemin üzerinde nasıl felsefe yapılabileceğinin ve bir sistem geliştirilebileceğinin güçlü bir örneğini vermek niyetinde olduğu açıktır. Ancak bu onun Hıristiyanlığın dünya görüşünü, ana tezlerini doğru veya uygun bir şekilde yansıtıp yansıtmadığı, onların yeterli ölçüde Hıristiyanlığa uygun olup olmadığı konusunda bazı tartışmalara engel olmamıştır. Origenes'in ölümünden sonra bazıları, örneğin İskenderiyeli Petrus, Teophilos, Aziz Epiphanus, ona şiddetle saldırmış, öğretisinin Hıristiyanlığa aykırı tezler içerdiğini ileri sürerek bu tezleri yargılatmak üzere İS. 5. yüzyılda bir konsil toplatmış ve bu konsilden Origenes'in mahkûm edilmesi yönünde bir de karar çıkartmışlardır.

Buna karşılık bazıları örneğin Aziz Jerom, Nyssa'lı Gregorios, Origenes'e büyük hayranlık duymuş ve Nyssa'lı Gregorios özellikle onun 'her şeyin tekrar başlangıçtaki konumuna döndüğü' yönündeki öğretisini benimsemiştir.

Nihayet Sahte-Diyonizos ve İtirafçı Maximus gibi daha başka bazıları da Origenes'in görüşlerini Hıristiyanlığa daha uygun olduğunu düşündükleri yönde düzeltmek için bazı girişimlerde bulunmuşlardır. Durum ne olursa olsun Origenes İS. 3 ve 6. yüzyıllar arasında Hıristiyan düşünce dünyası içinde çok etkili olmuş, hatta Origenesçilik diye adlandırılan bir akıma yol açmıştır.

Öte yandan Origenes'in düşüncesinin etkisi sadece bu dönemle de sınırlı kalmamış, Rönesans'ın bazı Hümanist yazarlarına da ilham kaynağı olmuştur. Geçen yüzyılda egzistansiyalist okula mensup bir filozof olan Nicolas Berdiyayef, başta bütün günahkârların ebedi olarak içinde azap çekecekleri bir cehennem anlayışının Hıristiyanlığa uygun olmadığı yönündeki görüşü olmak üzere onun bazı görüşlerini yeniden canlandırma yoluna gitmiştir.

Bizim açımızdan önemli olan nokta, Gilson tarafından güzel bir şekilde ifade edildiği gibi bazı tezleri Hıristiyanlığa ne kadar aykırı görülmüş olursa olsun, Origenes'in 'pagan versiyonu' Plotinos'un *Enneadlar*'ında karşımıza çıkan felsefi bir dünya tasarımının 'ilk Hıristiyan versiyonunu' son derecede başarılı bir biçimde ortaya koymuş olmasıdır (Gilson, 58).

4

Latin Apolojistler



"TANRI'NIN OĞLU ÇARMIHA GERİLMİŞTİR. BUNU SÖYLEMEKTEN UTANMIYORUM, ÇÜNKÜ İNSANLARIN BUNU SÖYLEMEKTEN UTANMALARI GEREKİR. TANRI'NIN OĞLU ÖLMÜŞTÜR; BUNA KESİN OLARAK İNANILMASI GEREKİR, ÇÜNKÜ BU SAÇMADIR. İSA GÖMÜLMÜŞ VE YENİDEN DİRİLMİŞTİR; BU OLAY KESİNDİR, ÇÜNKÜ İMKÂNSIZDIR."

Tertulianus, *İsa'nın Bedeni Üzerine*, 5. Bölüm

TERTULİANUS

İlk Hıristiyan düşünürleri düşüncelerini Yunanca ifade etmiş, Justinus, Tatianus, Athenagoras Roma'da öğretimde bulunmalarına rağmen eserlerini Yunanca kaleme almıştır. İsa'nın doğumunu izleyen ilk iki yüzyılda Hıristiyan topluluğunun âyin dili de Yunancadır. Ancak İS. 3. yüzyılın ortalarına doğru Roma kilisesinin üstünlüğünü ve evrenselliğini kabul ettirmesiyle ibadet dili olarak Yunancanın yerine Latince geçer ve yine bu tarihten itibaren edebi ve felsefi dil olarak Latinceyi kullanan bir dizi Hıristiyan düşünürün ortaya çıktığı görülür. Tertulianus, Minucius Felix, Arnobius, Lactancius, Aziz Ambrosius, Macrobius, Chalcidius, Marinus Victorinus ve nihayet bu dönemin yani erken Hıristiyan felsefesi döneminin en büyük filozofu olan Aziz Augustinus bu düşünürler arasındadır.

Latin Hıristiyan düşünürlerinden ilki olarak kabul edilen Tertulianus birçok açıdan ilginç bir kişilik olarak ortaya çıkmaktadır. İS. 2. yüzyılın ikinci yarısı ve 3. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Tertulianus (yaklaşık olarak 155-230) iyi bir eğitim görmüş ve hukukçu olarak yetişmiştir. O da putperest bir aile içinde dünyaya gelmiş ve daha sonra (200 yılına doğru) Hıristiyanlığı kabul etmiştir. Doğduğu yer olan Kartaca'da rahiplik görevinde bulunmuş, ancak bir süre sonra Hıristiyanlık içinde aşırı sert görüşleriyle sapkın bir mezhep olarak ortaya çıkan Montanizm'e ilgi duymuş ve bunun sonucu olarak Kilise tarafından reddedilmiştir.

Tertulianus'un çok sayıda eseri (yaklaşık olarak 31 tane) günümüze

kadar ulaşmıştır. Bunların çoğunluğu Latince kaleme alınmıştır. Ancak bazıları (en az üç tanesi) Yunancadır.

Bu eserler dönemin teolojisinin hemen hemen bütün alanlarını kapsamaktadır. Bir kısmı şimdiye kadar çeşitli örneklerini gördüğümüz Hıristiyanlığın savunulması edebiyatı içinde yer almaktadır. Çok sayıda başka eseri rakip öğretilere, özellikle Marcion, Valentinus gibi Hıristiyan Gnostiklere karşı saldırılarını içeren polemiklerdir. Üçüncü bir grup eserleri Hıristiyan ilkeler üzerinde tüm insan hayatının düzenlenmesini konu almaktadır. Nihayet dördüncü bir grup içinde toplanması mümkün olan bazı eserleri Hıristiyan dogmatiğinin ana tezlerini sergileme ve rasyonel olarak kanıtlama amacına yöneliktir.

Tertulianus'un birinci grup eserleri içinde yer alan Hıristiyanlık savunması (*Savunma*), şimdiye kadar gördüğümüz diğer savunmalardan farklıdır. O, ilk olarak Roma imparatorlarına veya Roma Senatosu'na değil, imparatorluk içinde adaleti yerine getirmekle görevli yönetici yargıçlara (magistrats) hitap etmek üzere kaleme alınmıştır. İkinci olarak onda Hıristiyanların savunulması, geleneksel çok tanrıcılığa yöneltilen kapsamlı bir eleştiriyle birlikte bulunur.

Tertulianus daha önceki diğer savunmalarda da karşımıza çıkan, ayak takımınca Hıristiyanlara yöneltilen ve bilgisizlikten, ön yargıdan, nefretten kaynaklanan haksız suçlamalara değinir ve yöneticilerden bu suçlamaları yasalara uygun olarak incelemelerini, onlar üzerinde adalete ve yasalara uygun olarak karar vermelerini ister.

Hıristiyanlara yöneltilen bu suçlamalar esas olarak iki grupta toplanmaktadır: ı) Hıristiyanlar kendi aralarında düzenledikleri törensel yemek toplantılarında (Supper) çocukları öldürüp yemekte ve birbirleriyle ahlâk dışı cinsel ilişkilerde bulunmaktadırlar (*Savunma*, 2, 4 ve 6. Bölümler). ıı) Ayrıca Hıristiyanlar tanrıların varlığını kabul etmemekte ve imparatorlara kurbanlar sunmamaktadır (10. Bölüm).

Tertulianus ilk gruba giren suçlamaları ciddiye almaz. Onların ya bilgisizlik veya tamamen kötü niyet sonucunda ortaya atıldıklarını söyler. İkinci yani tanrı tanımazlık suçlamasına gelince, ona son derecede cesur ve kararlı bir karşı saldırıyla cevap verir: Evet, Hıristiyanlar Romalıların tanrılarına tapmamakta ve imparatorlara kurbanlar sunmamaktadır. Bunun nedeni basit olarak bu tanrıların var olmamaları, Hıristiyanların da bunu bilmeleridir. Eğer bu tanrılar yoksa zaten ortada bir din yoktur. Ortada gerçek bir din yoksa, o zaman da Hıristiyanlar dine karşı saygısızlıkla veya tanrı tanımazlıkla suçlanamazlar.

Sonuç olarak Tertulianus Hıristiyanların herhangi bir tanrı tanımazlıkla suçlanamayacaklarını, tersine asıl onları böyle suçlamanın bir suç olduğunu, tanrı tanımazlıkla suçlanması gerekenlerin tek ve gerçek Tanrı'nın varlığını kabul eden Hıristiyanlar değil, bu var olmayan, uydurma tanrılara tapan ve onlara kanlı törenlerle kurban sunanlar olduğunu ileri sürer (10. ve 24. Bölümler).

Tertulianus'un Yunan felsefesi ile Hıristiyanlık veya daha genel olarak akıl ile iman arasındaki ilişkiler konusundaki tezi, felsefi bakımdan daha önemlidir. Tertulianus, bu konuda Tatianus tarafından benimsenen görüşü devam ettirerek Justinus ve Athenagoras'ın Hıristiyan öğretisi ile Yunan felsefesi arasında gerçekleştirmeye çalıştıkları uzlaştırmaya kesin bir dille karşı çıkar.

Tertulianus'a göre felsefe, *bu dünyanın bilgeliğidir.* İsa ise bu dünyanın bilgeliğini desteklemek için değil, ortadan kaldırmak için dünyaya inmiştir. Aziz Paul'un *Korintlilere İkinci Mektup*'unda söylediği gibi Tanrı, felsefenin kendisini çürütmek, bu dünyanın bilgeliğini deliliğe dönüştürmek üzere inananları, vaaz ettiği şeyin deliliğiyle kurtarmayı uygun bulmuştur.

Ancak Tertulianus felsefeye karşı Aziz Paul ve Tatianus'un geliştirdiği saldırıya yeni bir unsur katar: Ona göre, aslında Gnostikler gibi sapkın görüşlülerin ortaya çıkmasının nedeni de felsefedir. Marcion'un, Valentinus'un insan, Tanrı ve evren hakkındaki sapkın görüşlerinin kaynağı gerçekte Platon ile Zenon'dur. Ruhun ölümlü olduğu görüşünün kaynağı Epikurosçular, bedenin yeniden dirilişini inkâr edenler çeşitli felsefe okulları, bu arada ruhu maddeye özdeş kılan Zenon'dur. Tanrı'nın ateş olduğu yönündeki saçma görüşün sorumlusu ise Herakleitos'tur.

Aziz Paul açık olarak bir Hıristiyanın felsefe diye adlandırdığı bütün bu yanlış görüşleri içeren şeylerden uzak kalmasını istemiştir. O halde 'Atina'nın Kudüs'le, Akademi'nin Kilise ile hiçbir işi veya ortak yanı olamaz. Hıristiyanların Stoası, Süleyman'ın Tapınağıdır.' Eğer filozoflar bazen Hıristiyanların öğretilerine benzer tezler ileri sürmüşlerse, bu tamamen bir rastlantıdır. Bir Hıristiyan için yalnızca İsa'ya iman yeterlidir ve bu imanı akıl adına yargılamak mümkün değildir (*Sapkın Görüşlülere Karşı Öncelik Hakkı*, 7. Bölüm).

Tertulianus, *İsa'nın Bedeni Üzerine* adlı bir başka incelemesinde, İsa'nın insan kılığında dünyaya indiği yani bir bedene büründüğü şeklindeki tezinin imkânsız olduğunu ileri sürenlere karşı çıkarken, yine Aziz Paul'un *Korintlilere İkinci Mektup*'unda savunduğunu gördüğümüz ana düşünceyi benimser ve bu konuda son derece çarpıcı şeyler söyler. Ona göre Hıristiyan-

lığın sadece bu dogması değil, başka birçok dogması akıl bakımından saçma, delice şeylerdir:

> "Eğer Tanrı'yı kendi kavrayışımızla yargılayacak olursak, bu görüş şüphesiz saçmadır. Ancak yalnız bu görüş değil, 'Tanrı'nın dünyaya gelmiş, bir bakireden doğmuş olduğu, tensel bir doğaya sahip olduğu' görüşleri de aynı ölçüde saçmadır.' Peki 'O'nun öldüğü, çarmıha gerildiği, sünnet edildiği, mezara konulduğu vb.' görüşleri daha mı az saçmadır? Tanrı hakkında bütün bunları yüzümüz kızarmadan, utanmadan tasdik etmemiz mümkün müdür? İnsanî bilgelik veya bu dünyanın bilgeliği açısından hiç şüphesiz hayır! Ancak bütün bunların saçma olduğunu düşünenler, imanın kendisinin de saçma veya yanlış olduğunu düşünmek zorundadırlar."

Fakat bu durumda bir Hıristiyanın İsa'dan beklediği kurtuluş da bir yalan ve hayal olacaktır. İsa 'Benden utananlardan ben de utanacağım' demiştir. O halde bir Hıristiyan bütün bunları yani aklın 'saçma' olduğunu düşündüğü şeyleri kabul etmek, onun 'delice' olduğuna hükmettiği şeylere inanmak, iman etmek zorundadır. Bir Hıristiyan bu anlamda, iyi anlamında veya mutlu olarak bir delidir:

> "Tanrı'nın Oğlu çarmıha gerilmiştir. Bunu söylemekten utanmıyorum, çünkü insanların bunu söylemekten *utanmaları* gerekir. Tanrı'nın Oğlu ölmüştür; buna kesin olarak *inanılması* gerekir, çünkü bu *saçmadır*. İsa gömülmüş ve yeniden dirilmiştir; bu olay kesindir, çünkü *imkânsız*dır" (*İsa'nın Bedeni Üzerine*, 4 ve 5. Bölümler).

Tertulianus'un bu sözlerinden, daha önce değindiğimiz, onun kendi eserlerinde bu şekliyle mevcut olmayan, ancak bu konudaki görüşünün doğru bir yorumu olarak ortaya atılan ünlü tezi ortaya çıkar: 'İnanıyorum, çünkü saçmadır' veya 'Saçma olduğu için inanıyorum' (Credo quia absurdum).

Tertulianus'un pozitif öğretisine yani teolojisine gelince, burada Hıristiyanlığın ana dogmalarından biri olan Kutsal Üçleme'yle ilgili olarak Athenagoras'ın görüşünü paylaşır, fakat bu görüşü daha ileri götürür. Tertulianus'a göre, Tanrı evreni ve onda yer alan her şeyi Logos aracılığıyla meydana getirmiştir. Bu Logos, tanrısal Akıl'ı ve Kudret'i ifade eder. Böylece Kelâm, Logos veya Kudret bir ve aynı anlama gelir.

Logos, Tanrı'nın Oğlu'dur. O, Tanrı'dan çıkmıştır ve O'ndan çıkmış olması bakımından da meydana gelmiştir. Ancak Tanrı ile töz birliğine sahiptir (consubstantial) ve bundan ötürü de Tanrı olarak adlandırılır. Çünkü

Tanrı bir Ruh'tur (Spirit). Nasıl ki, güneş ışını Güneş'ten çıkmakla birlikte onun bir parçasıysa yani güneş ışınıyla Güneş arasında bir töz farklılığı yoksa, Güneş aynı zamanda güneş ışınında bulunmaktaysa, ikisi arasında sadece bir uzam (extension) farkı varsa, aynı şekilde İsa Ruh'un Ruhu, Tanrı'nın Tanrısı'dır. Böylece Tanrı'dan çıkmış olan varlık yani Logos veya İsa, aynı zamanda hem Tanrı'dır, hem de Tanrı'nın Oğlu'dur ve bu iki varlık, töz bakımından bir ve aynı şeydir. İsa, Tanrı'dan doğa bakımından değil, sıra bakımından ayrılır; çünkü o varlık tarzı bakımından birinci değil, ikincidir (*Savunma*, 21. Bölüm).

Aslında Tertulianus'un bu sözlerinden, Tanrı'yı bir Güneş'e benzetmesi ve O'nunla İsa arasındaki farkı bir büyüklük farkı olarak nitelemesinden tehlikeli bir sonuç çıkmaktadır. Bu Tanrı'nın Tertulianus tarafından bir tür cisim olarak kabul edildiğidir. Gerçekten de Tertulianus'un bu sonuçtan çekinmediği, her ne kadar Tanrı'nın bir ruh olduğunu söylemekteyse de, ondan Platon gibi tümüyle gayrı maddi bir şeyi anlamadığı, tersine onu bir tür cisim olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim bir başka eseri olan *Ruh Üzerine*'de ruhun kendisini, açık bir biçimde, Stoacılar tarzında bir tür cisim olarak tanımlamaktadır. Burada onun ince, havaya benzer, üç boyutta uzanan bir cisim olduğunu, bir töz olarak adlandırılmasına imkân veren şeyin bu olduğunu, çünkü var olan her şeyin ancak maddi olduğunu belirtmektedir.

Ayrıca bu görüş onu bir başka ünlü tezine yani her ruhun Tanrı'nın yeni bir yaratımı olduğu görüşünün (creationism) tersine çocukların bedenleri gibi ruhlarının da anne-babaları tarafından meydana getirilmiş olduğu görüşüne (traducianism) götürmektedir. Tertulianus burada Adem'in işlemiş olduğu *asli günahın daha sonraki tüm insanlar üzerine geçmesini de ruh hakkındaki bu materyalist veya biyolojist öğretisiyle açıklamaktadır*. Onun ruh hakkındaki bu görüşünden çıkardığı bir başka sonuç Platon'un tersine, ruhun bedenden ayrı ve ondan bağımsız bir varlığa sahip olmadığı, böylece bedenden önce var olmayıp bedenle birlikte meydana geldiği ve Pythagorasçıların ruhun bir bedenden başka bedene geçtiğini ileri süren ruh göçü öğretilerinin de yanlış olduğudur.

Tertulianus buna dayanarak ruhla beden arasında keskin bir ayrım yapıp, ruhun gıdasının bilgelik, bilgeliğin kendisinin ise gayrı maddi bir şey olduğunu ileri sürenlere kinayeli bir şekilde karşı çıkarak, 'eğer öyle olsaydı, birçok insanın kısa bir süre sonra açlıktan ölmüş olması gerektiğini' hatırlatır.

MİNUCİUS FELİX

Latin Hıristiyan düşünürler içinde ikinci önemli isim, Tertulianus'la aynı şehirde, Kartaca'da doğduğuna ve yaşadığına inanılan Minucius Felix'tir. Minucius'un zaman bakımından Tertulianus'dan önce mi, yoksa sonra mı geldiği tartışmalıdır. Ana eseri olan *Octavius*, Tertulianus'un *Hıristiyanlığın Savunması*'na benzer bir yapıya sahiptir. Ancak Minucius'un Yunan felsefesine karşı tutumu Tertulianus'unkinden daha olumludur. Ayrıca onun bu eseri kaleme alırken Cicero'nun *Tanrıların Doğası Üzerine* adlı eserini model aldığı anlaşılmaktadır.

Octavius, bir diyalogdur. Ana konusu Yunan paganlığıyla Hıristiyanlığın karşılaştırılmasıdır. Eserde paganlığı Cecilius Nathalis adlı biri temsil eder. Buna karşı Hıristiyanlık, diyaloğa ismini veren Octavius adlı bir Hıristiyan tarafından savunulur (Bunların gerçekten yaşamış tarihi kişiler oldukları kabul edilmektedir). Yazarın kendisi, Minucius ise bu iki kişi arasında bir tür hakemlik yapar.

Bu eserde Hıristiyan öğretisi karşımıza çok sınırlı bir tarzda çıkar. İsa'nın hiçbir yerde doğrudan adı geçmez. Hıristiyanlığın ana dogmaları olan Kutsal Üçleme, İsa'nın insan kılığında dünyaya inmesi, çarmıha gerilmesi, insanlığın günahını üzerine alması vb.'den de söz edilmez. Tertulianus'un *Savunma*'sında çok yer tutan adli ve siyasal düşünceler, argümanlarla da karşılaşılmaz. Minucius Hıristiyanlık hakkında verdiği bilgiyi bilinçli olarak sınırlı tutmak ister gibidir. Amacı Hıristiyanlara karşı yöneltilen ve daha önce Kilise Babalarında, bu arada Tertulianus'un *Savunma*'sında karşılaştığımız klasik suçlamaların asılsız iftiralar olduklarını ortaya koymak ve Hıristiyanlık hakkında giriş mahiyetinde genel bir bilgi vermektir. Eser pagan dünya içinde iyi eğitim görmüş, kültürlü insanlara hitap etmekte ve bu yeni dinde onların karşı çıkabilecekleri şeylerin olmadığını göstermek istemektedir.

Hıristiyanlara yöneltilen suçlamalar daha önceki diğer *Savunmalar*'da karşılaştığımız suçlamaların hemen hemen aynıdır: Hıristiyanlar kutsal şeylere saygısızlık etmekte, düzenledikleri yemekli toplantılarda ahlâk dışı suçlar işlemekte, zina yapmakta, çocukları öldürüp kanlarını içmektedirler. Minucius'un bu suçlamalara verdiği cevap da esas itibariyle diğer *Savunmalar*'da gördüğümüz tarzda bütün bunların akıl dışı, hiçbir gerçekliği olmayan, saçma iftiralar oldukları yönündedir. Ayrıca Minucius bütün bu suçlamaları paganlığın kendisine çevirip sözü edilen ahlâksızlıkların asıl Hıristiyan olmayanlar tarafından işlendiğini ileri sürer (28-31. Bölümler).

Minucius, Hıristiyanların neye tapındıklarını gizledikleri, sunak ve mabetlerinin olmadığı şeklinde Cecilius tarafından dile getirilen suçlamaya, Octavius'un ağzından belâgat dolu satırlarla şu cevabı verir:

> " Mabetlerimiz ve sunaklarımız olmadığı için tapındığımız şeyi gizlediğimizi mi düşünüyorsun? Eğer haklı olarak insanın kendisinin Tanrı'nın imgesi olduğunu düşünüyorsan, Tanrı'nın hangi imgesini yapmamı istiyorsun? Eğer Kendisi tarafından yapılmış olan tüm evren Tanrı'yı içine alamıyorsa O'na hangi mabedi inşa edeceğim? Tanrı'yla arasında bu kadar büyük bir uçurum olan insan olarak ben O'nun o büyük ihtişamını küçük bir bina içine mi sığdıracağım? O'nun zihnimize kazınmış, yüreğimizin en derin yerinde kutsanmış olması daha iyi değil midir? Benim kullanımım için meydana getirmiş olduğu şeyi O'na kurban şeklinde bir hediye olarak geri mi vereceğim? ... O halde masumiyeti kazanmaya çalışmak, Tanrı'ya ibadet etmektir, adaleti yerine getirmeye çalışmak ona armağan sunmaktır; hileli eylemlerden kaçınmak, O'nun teveccühünü kazanmaktır... İşte bizim kurbanlarımız, O'na tapınma ile ilgili ayinlerimiz bunlardır" (33. Bölüm).

Eserde ele alınan ana Hıristiyan dogmaları Tanrı'nın varlığı ve tekliği, evrende hüküm süren inayet, yeniden dirilme ve gelecek hayatta insanı bekleyen Yargı Günü'ne ilişkin Hıristiyan tezleridir. Octavius, Cicero'nun *Tanrıların Doğası Üzerine* adlı eserinde izlediği yöntemin benzerini izleyerek bu dogmalar üzerine tartışmayı, bu tezlerin konusu olan doğruları inkâr eden şüphecilerle onları savunan Hıristiyanlar arasındaki bir tartışma olarak açıklar.

Paganlığı savunan Cecilius, bir şüpheci olarak, insanla ilgili konuların şüpheli, kesin olmayan ve bir çözüme bağlanması mümkün olmayan şeyler olduğunu, dolayısıyla onlarla ilgili bir doğruya varmanın zor olduğunu, olsa olsa bazı olasılıklarla yetinmek gerektiğini ileri sürer. Böylece insan için mümkün olan en büyük bilgeliğin bu konularda bilgisizliğin itirafı olması gerektiğini ve başta Sokrates olmak üzere Arkesilaos, Karneades gibi büyük filozofların görüşlerinin de bu yönde olduğunu söyler (13. Bölüm).

Buna karşı Octavius, Cicero'nun *Tanrıların Doğası Üzerine* adlı eserinde Epikurosçulara ve Septiklere karşı ileri sürdüğü argümanların benzerlerini getirerek Tanrı'nın varlığı ve tekliği, evrende hüküm süren inayet, yeniden dirilme ile gelecek hayatta bizi bekleyen yargılama gibi konuların insan aklı tarafından bilinebilir ve aynı zamanda kanıtlanabilir konular olduğunu dile getirir. Nitekim Yunan filozoflarının çoğunun da Hıristiyan öğretisinin savunduğu bu görüşlere benzer görüşler ileri sürmüş olduklarını iddia eder.

Octavius bu tezlerle ilgili kanıtlamasına, bütün insanların doğuştan

doğru bir biçimde akıl yürütme yeteneğine sahip oldukları görüşünü temel alarak başlar:

> "Cecilius şunu bilsin ki, bütün insanlar, aralarında yaş, cinsiyet veya mevki farkı olmaksızın, benzer bir biçimde, akıl yürütme ve duyma yeteneğiyle dünyaya gelmişlerdir. Onlar bilgeliğe de talih eseri olarak değil, doğalarına kazınmış bir biçimde sahiptirler... Böylece bizim insanlarımız (Hıristiyanlar) yoksul olmalarına rağmen hem bilgeliği keşfetmiş, hem de bu konudaki öğretilerini diğer insanlara öğretmişlerdir. Bundan aklın ne zenginlere vergi bir şey olduğu ne çalışma sonucu elde edildiği, tam tersine zihnin kendisine ait olduğu, onun kendisiyle birlikte ortaya çıktığı anlaşılmaktadır" (16. Bölüm).

Octavius daha sonra bu genel tezinden hareketle Hıristiyanlığın ilk ana tezini ele alır. Bu Tanrı'nın varlığı ve tekliğiyle ilgili tezdir. Octavius'a göre Tanrı'nın doğasını bilmeksizin insanın doğası hakkında doğru bir fikir edinmek mümkün değildir. Bunun yanı sıra evrenin dikkatli bir biçimde incelenmesi mükemmel bir akla sahip bir Tanrı'nın var olması gerektiğini göstermektedir (17. Bölüm).

Evren üzerine bu inceleme, gerek parçaları gerekse bütünü bakımından onun üzerinde Tanrı'nın ilgisi veya inayetini de göstermektedir. Nasıl ki düzenli, güzel bir ev, onun sahibi olan bir efendinin varlığına işaret ederse 'yer, gök, bunlarda varlığı görülen inayet, düzen ve yasa da onun sahibi veya babası olan bir efendiye' işaret etmektedir. Öte yandan nasıl arıların bir kralı, sürülerin bir çobanı varsa, evrenin de tek bir efendisi vardır. Akıl, bu Tanrı'nın bir başlangıcı ve sonu olmadığını, her şeyi bir sözle, Bilgelik'i ile düzenlediğini, Gücü ile mükemmelleştirdiğini, Işık'tan daha parlak, sonsuz, tasavvur edilemeyecek kadar büyük olduğunu gösterir.

Minucius, bu vesileyle Tanrı'ya özel bir adla işaret edilemeyeceğini savunur: Tanrı, O'nun adıdır. O'na Baba denmesi sözün gelişidir, çünkü bu ad, onu dünyevi bir varlık kılar. O'na Efendi veya Hükümdar denmesi de aynı şekilde onu cisimsel kılmaktır. O halde bütün bu adlar O'ndan uzaklaştırılmalıdır (18. Bölüm).

Öte yandan hemen hemen bütün Yunan filozofları ve mitoloji yazarları, şairleri, özelliği bu olan tek bir Tanrı'nın varlığını kabul etme konusunda Hıristiyanlarla görüş birliği içindedir. Özellikle Platon, Hıristiyanların Tanrı'sına en çok yaklaşan bir görüşü temsil etmektedir. Onun *Timaios* diyaloğu evrenin babası, ruhun yaratıcısı, yer ve gökte bulunan şeylerin meydana getiricisi olan bir Tanrı'dan söz etmektedir (19. Bölüm). Öyle ki, Hıristiyan-

ların bu felsefeye karşı çıkmaları şöyle dursun, 'onların zamanımızın filozofları, eski Yunan filozoflarının ise kendi dönemlerinin Hıristiyanları' olduklarını söylemek mümkündür (20. Bölüm).

Hıristiyanların inandıkları üçüncü dogmaya, Diriliş dogmasına gelince; 'bilge insanlar arasında hangisi başlangıcı olan her şeyin ortadan kalkacağından, meydana gelmiş olan her şeyin bir sonu olacağından şüphe etmektedir? O halde içinde bulundurduğu her şeyle birlikte gök de başladığı gibi sona erecektir.' Nitekim gerek Stoacılar, gerek Epikurosçular, hatta Platon bu görüşü savunmuşlardır. O halde filozoflar Hıristiyanlarla aynı şeyleri söylemekte yani yeniden dirilmenin varlığını kabul etmektedirler. Ancak onlar bunu Hıristiyanlar gibi peygamberlerin tanrısal bildirilerinden almadıkları için yanlış veya eksik bir tarzda ifade etmektedirler.

Nitekim Pythagorasçılar ve Platon bedenlerin yeniden dirilmesini reddetmekte, yalnızca ruhlar için bu imkânı kabul etmekte, öte yandan ruhların yeniden dirilmesi veya ölümsüzlüğü ile ilgili olarak da ruh göçünün varlığını savunmaktadırlar. Şüphesiz bu son görüş yanlış olup, aynı zamanda saçmadır. Çünkü bu görüş, konuyla ilgili doğruyu yanlış bir biçimde ifade etmektedir: Bir insanın ruhunun öküzlere, kuşlara vb. geçtiği nasıl kabul edilebilir? Başlangıçta Tanrı tarafından meydana getirilmiş olduğuna göre insanın ikinci defa tekrar O'nun tarafından meydana getirilmesi neden mümkün olmasın? İnsan varlığa gelmeden önce bir hiçti. Öldükten sonra gene bir hiç olacaktır. Nasıl ilk seferinde hiçten yaratılmışsa, insanın ikinci kez de hiçten yaratılmasında akıl tarafından anlaşılmayacak veya karşı çıkılacak bir şey yoktur. Hatta bu ikincinin birinciye göre daha kolay olacağı açıktır (34. Bölüm).

Minucius'a göre Hıristiyan dininin akla uygunluğu Hıristiyanların varlığını kabul ettikleri gelecekteki Yargı Günü'ne ilişkin inançları ile ilgili olarak da geçerlidir: Tanrı'nın varlığını bilmeyenler veya kabul etmeyenler hiç şüphesiz dinsiz, tanrı tanımaz olarak hak ettikleri cezaya çarptırılacaklardır. Buna karşılık adil ve dindar insanlar ödüllendirilecek ve ebedi mutluluğa erişeceklerdir. Hıristiyanlığın bu öğretisi paganların aynı konudaki görüşlerinden çok daha üstündür.

Buna paralel olarak Hıristiyanların ahlâkı da putperestlerinkinden üstündür:

> "Çünkü siz zinayı yasaklıyorsunuz, ama yapıyorsunuz. Biz ise sadece kendi eşlerimiz için erkek olarak doğuyoruz.. Siz suçları, işlendiğinde cezalandırıyorsunuz; bizde ise suçu düşünmenin kendisi günahtır. Siz, yaptığınız

> şeylerin farkında olan insanlardan korkuyorsunuz; biz ise sadece o olmaksızın var olamayacağımız kendi vicdanımızdan korkuyoruz... Sonuç olarak hapishaneler sizin aranızdan çıkan insanlarla dolup taşıyor; ama orada dininden ötürü suçlananlar dışında hiçbir Hıristiyan yok" (35. Bölüm).

Eser, tahmin edileceği gibi Cecilius ve Minucius'un Octavius'un görüşlerini kabul etmesiyle yani Hıristiyanlığın zaferiyle sona erer. Octavius sözlerini bitirdiğinde büyük bir sessizlik olur. Octavius, Minucius'un ifadesiyle 'filozofların kendi silahlarıyla kötü niyetli Hıristiyanlık düşmanlarını yere sermiştir.' Cecilius yenildiğini kabul eder. Ancak bu aynı zamanda onun da zaferidir. Çünkü bu yenilgiyle o da kendi yanlışını yenmiştir. Hıristiyanlığın daha derin sırlarının tam olarak açıklanması, ertesi gün yapılacak tartışmaya bırakılır. Ancak Minucius'un eserinde ertesi günü yapılacağı söylenen bu tartışma mevcut değildir.

ARNOBİUS

İsa'dan sonra 3. yüzyılın ikinci, 4. yüzyılın ilk yarısı içinde yaşamış olduğu anlaşılan bir başka erken dönem Latin Hıristiyan düşünürü yine Kuzey Afrika kökenli bir kilise babası olan Arnobius'tur. O da Hıristiyanlığa paganlıktan geçmiş ve yeni dinini paganlığa karşı savunan bir eser kaleme almıştır. *Paganlara Karşı* (Latincesi *Adversus Gentes* veya *Nationes*) adını taşıyan ve yedi kitaptan oluşan bu eserin özellikle ikinci kitabı felsefi bakımdan önem taşımaktadır.

Bu kitap şüpheci bir temel üzerinde yani aklın bilgiye erişme konusundaki yetersizliği tezinden hareketle, Hıristiyan imanının akla uygunluğunu ve meşruluğunu savunur. Bu özelliğiyle de daha sonra İslâm'da Gazali'nin, Hıristiyan dünyasında Pascal'ın felsefe karşısında dinin, akıl karşısında imanın üstünlüğünü savunmak üzere benimseyecekleri düşünce modelinin ilk örneğini oluşturur. Bunun sonucu olarak, Arnobius'ta daha sonra yine Gazali ve Pascal'da karşımıza çıkacak olan ünlü 'bahis'lerinin (parie) ilk örneğini gördüğümüz gibi, Kant'ın genel olarak metafiziğin imkânsızlığı, W. James'in 'inanma iradesi veya hakkı'na ilişkin ünlü görüşünün de ilk formülasyonuyla karşılaşırız.

Paganlara Karşı'nın hareket noktası Augustinus'un *Tanrı Devleti*'nin de hareket noktasını oluşturacak olan Hıristiyanlara yöneltilen ciddi bir suçlamadır. Bu suçlamaya göre Hıristiyanlık ortaya çıktığı tarihten itibaren Tanrıların gazabını doğurarak Roma'nın birçok felâkete uğramasına neden ol-

muştur. Arnobius bundan bir süre sonra Augustinus'un da ileri süreceği gibi, bu suçlamanın gerek olgusal olarak gerekse teorik bakımdan doğru olmadığını ortaya koymaya çalışır: Dünyanın başından hiçbir zaman felâketler, salgın hastalıklar, savaşlar, kıtlıklar eksik olmadığı gibi Roma devleti Hıristiyanların ortaya çıktığı günden bu yana, tersine, büyük fetihler, güç kazanmalar yaşamıştır. Ayrıca İsa'nın adının duyulmasından sonra dünyada barış umutları çok daha fazla artmıştır; çünkü İsa'nın öğretisi kötülüğe iyilikle karşılık vermeyi, haksızlık etmektense haksızlığa uğramayı, kılıcın şiddeti yerine barışçıl ilişkileri emretmektedir (*Paganlara Karşı*, 1. Kitap, 6. paragraf).

Öte yandan İsa, getirmiş olduğu öğretisinin doğruluğunu, gerçekleştirmiş olduğu çeşitli mucizelerle de göstermiştir. Hatta yalnız kendisi değil, ona inanan havarileri bu mucizelerin benzerlerini ortaya koymuşlardır. Eğer bu mucizelerin gerçekliğinden şüphe ediliyorsa, uğradıkları bütün zulümlere rağmen Hıristiyanların sayılarının bu kadar artması, bütün dünyaya yayılmış olmaları İsa'nın en büyük mucizesi ve Hıristiyan öğretisinin doğruluğunun en önemli kanıtı değil midir? (1, 50-55).

Bütün bu gerçeklere rağmen Hıristiyanların kutsal metinlerine inanmamakta ısrar eden paganlara Arnobius'un söyleyeceği şey şudur:

> "Siz bizim yazılarımıza inanmıyorsunuz; ama biz de sizinkilere inanmıyoruz. Siz bizim İsa'yla ilgili yanlış şeyler söylediğimizi söylüyorsunuz. Ancak biz de sizin tanrılarınızla ilgili olarak temelsiz ve yanlış iddialar ileri sürdüğünüzü söylüyoruz... Bizim yazarlarımızla ilgili ne söylemeye çalışıyorsanız sizin yazarlarınızla ilgili olarak da benzer şeylerle karşılaşacağınızı unutmayın. Sizin kitaplarınızdaki şeylerin doğru kabul edilmesini istiyorsunuz: O zaman siz de bizim kitaplarımızdaki şeyleri zorunlu olarak doğru kabul edeceksiniz. Bizim sistemimizi yanlış olmakla suçluyorsunuz; biz de sizinkini yanlış olmakla suçluyoruz. Özetle sizin İsa'ya ne kadar inanmama hakkınız varsa bizim de sizin tanrılarınıza o kadar inanmama hakkımız var" (1, 57).

Arnobius bu son sözleriyle felsefi bakımdan önemli olan bazı tezlerini sıraladığı ikinci kitaba geçer. Bu kitabın hemen başında Gazali ve Pascal'ın ünlü 'bahis'lerini haber veren şu tezini ileri sürer: Paganlar, İsa'nın söylediklerinin doğru olduğuna inanmadıklarını söylemektedirler. Peki onlar kendi söylediklerinin doğru olduğundan neden şüphelenmemektedirler? Onlar kendi söylediklerinin doğru olduğunu gösteren herhangi bir kanıta sahip midirler? Hıristiyanların İsa'nın vaat ettiği şeylerin doğruluğuna ilişkin kanıtlara sahip olmadıkları bir gerçektir. Ancak bunun nedeni "gelecekteki şeylerin doğruluğu" hakkında elimizde bir kanıt olmasının mümkün olmaması, geleceğin, doğası

bakımından, herhangi bir tahmine veya öngörüye izin vermemesidir. Ancak bu durumda yani iki belirsiz veya şüpheli durum karşısında bulunduğumuzda acaba hangi davranış bizim için daha akıllıcadır? Kendisiyle birlikte bazı ümitler taşıyan bir şeye mi inanmak, yoksa hiçbir ümit taşımayan bir şeye mi inanmak? Arnobius'a göre birinci tutum insan için daha akıllıcadır. Çünkü birinci durumda, "eğer doğru olduğu söylenen şeyin boş ve temelsiz olduğu ortaya çıkarsa bir tehlike yoktur. İkinci durumda yani zamanı geldiğinde, yanlış olduğu ileri sürülen şeyin doğru olduğunun ortaya çıkması durumunda en büyük kayıp, hatta kurtuluşun kaybı söz konusu olmayacak mıdır?" (2, 4)

Arnobius ilerde Gazali ve Pascal tarafından daha geniş olarak ele alınıp, geliştirilecek olan bu 'bahis'inden yine ilerde W. James'in 'inanma iradesi veya arzusu' (the will to believe) diye adlandırdığı ünlü öğretisini haber veren diğer önemli görüşüne geçer:

> "Ey cahil insanlar, küçümsediğiniz ve gülünç bulduğunuz bu şeylerin doğru olabileceği yönünde hiçbir endişeniz yok mu? En azından düşüncelerinizin derinliklerinde bugün sapıkça bir inatla inanmayı reddettiğiniz bu şeyleri, zamanın doğru olduğunu gösterebileceğini, ancak bu durumda iş işten geçmiş olacağını ve bundan dolayı artık faydası olmayan bir pişmanlık duygusunun sizi sürekli olarak cezalandıracağını düşünmüyor musunuz? Bu kanıtlar size en azından inanmaya inanmanızı (faith to believe) telkin etmiyor mu?" (2, 5).

Arnobius bu çerçevede imanın veya inanmanın meşruluğunu gösteren şüpheci kanıtlarını sergilemeye başlar (Çünkü imanın meşruluğunu veya haklılığını tesis etmek için, insanın bilgiye olan inancını sarsmak gerekir): İnsanın bilgi sahibi olduğuna ilişkin iddiası ile bunun gerisinde bulunan gururu boş ve yersizdir. Doğası itibariyle bilinemez olan şeyleri, yüksek, tanrısal konuları bir yana bırakalım, Sokrates'in *Phaidros*'ta söylediği gibi insanın kendisinin ne olduğunu, nereden geldiğini, niçin var olduğunu, bu dünyada ne yaptığını bilmemiz veya anlamamız mümkün müdür? Hatta bu konular bir yana, daha basit, herkesin gözlemine açık, doğal, sıradan olayları ele alıp, kendimize soralım: Platon'un *Theaitetos*'ta söylediği gibi uyku ve uyanıklık nedir? Uyanıklık dediğimiz şey aralıksız bir uyku mudur? Rüya nedir? Görme nasıl meydana gelmektedir? Tad denilen şey, tadılan şeye mi, yoksa tad duyumuna sahip olan varlığa mı aittir? Bütün bu basit şeyleri gerçekten biliyor muyuz? Yoksa sahip olduğumuz bütün bilgimiz filozofların bu konularda ortaya attıkları ve her biri diğerinden farklı olan bazı varsayım ve kuramlardan mı ibarettir? (2, 7)

Bu vesileyle Arnobius, Arkesilaos ve Karneades gibi Septik düşünürlerin yaşamak için eylemde bulunmamız, bunun için ise bazı inançlara sahip olmamız gerektiği yönündeki görüşlerine değinir ve pratik hayatın doğru oldukları kanıtlanmasa bile bazı şeylere inanmamızı, bazı inançlara sahip olmamızı gerektirdiğini savunur:

> "İşinizi bitirdiğinizde evinize geri döneceğinize inanmaksızın yolculuğa çıkıyor, denize açılıyor musunuz? Mevsimlerin değişmesiyle birlikte meyvesini toplayacağına inanmaksızın toprağı sürüyor, ona çeşitli tohumları ekiyor musunuz? Temiz, faydalı bir eş olacağına inanmaksızın bir kadınla evleniyor musunuz? Hayatlarının çeşitli dönemlerinin güven içinde geçeceğine inanmaksızın çocuk yapıyor musunuz? Sert tedavileriyle acılarınızı azaltacaklarına inanmaksızın hasta bedenlerinizi hekimlerin ellerine teslim ediyor musunuz? Yapacağınız savaşlarda muzaffer olacağınıza inanmaksızın düşmanlarınıza karşı savaş açıyor musunuz? Var olduklarına ve dualarınıza lütufkâr bir şekilde karşılık vereceklerine inanmaksızın tanrılara tapıyor, onlara hizmet ediyor musunuz?" (2, 8)

Şimdi bütün bunlar da birer inanç değil midir?

Ayrıca filozofların çeşitli konularda söyledikleri ve birbirlerinden farklı olan bütün o tezleri, öğretileri de bir tür inanç değil midir? Filozoflar bu kendi görüşlerine, öğretilerine inanmıyorlar mı? Onları bir inanç olarak ileri sürmüyorlar mı? Platon'un gayrı maddi İdeaları, Demokritos'un atomları, Herakleitos'un varlıkları ateşin değişimleri olarak görmesi, Pythagoras'ın şeyleri sayıdan türetmesi, bütün bunlar inançlardan başka nedir? O halde filozoflarla İsa, filozoflara inananlarla İsa'ya inanan Hıristiyanlar arasında ne fark vardır?

> "Siz Platon'a, Cronius'a, Numenius'a inanıyorsunuz; biz İsa'ya inanıyoruz ve güveniyoruz... Sizin filozofları takip etmenizde, onlara inanmanızda bizim İsa'ya inanmamızdan daha akılsal olan hiçbir şey yoktur" (2, 9-11).

Arnobius, akla imanı yargılama gücünü reddettirmek, onu kendi güçsüzlüğünü kabule zorlamak için benimsediği bu şüpheci tutumunu, insanla hayvan arasındaki farkı ortadan kaldırmaya kadar götürür: İnsanın aklı olduğu ve bundan dolayı kavrayış bakımından hayvanlardan üstün olduğu mu ileri sürülecektir? Arnobius, bütün insanların akıllı ve bilgece bir hayat sürmesinin, bunun sonucu olarak kendileri için yararlı olan şeylerin peşinden koşup kendilerine zararlı olan şeylerden kaçınmalarının gösterilmesi durumunda, bunun doğru olduğunu kabul etmeye hazırdır. Ancak durumun hiç

de böyle olmadığı bilinmektedir. Arnobius ayrıca, insanın kendisinden dolayı hayvanlardan üstün olduğu iddia edilen bu aklın ne olduğunu sorar. Eğer bu görüşün nedeni, insanların kendilerine kışın soğuğundan, yazın sıcağından korunmak için evler yapmaları ise hayvanlar da bu konuda başarılıdırlar. Eğer hayvanlara hayat veren doğa, onlara aynı zamanda eller de vermiş olsaydı, hayvanların da kendilerine yüksek binalar yaptıkları, sanat ürünleri meydana getirdikleri görülecekti.

Kaldı ki Arnobius'a göre, insanların meydana getirdikleri eserler de bilimin değil, ihtiyaçların zorlamasının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Sanatlar insanların yüksek ruhlarına gökten inmemiş, onların bu dünyada gerçekleştirmek zorunda kaldıkları zorlu, zahmetli çabaları sayesinde meydana gelmiştir. Eğer ruh, Platon'un ileri sürmüş olduğu gibi, tanrısal ve doğası bakımdan soylu bir şey olup, bilgiye doğuştan sahip olmuş olsaydı, bütün insanların ta baştan bilgili olması, herkesin bütün sanatlara sahip olması gerekmez miydi? Oysa durumun böyle olmadığı, dünyada çok az müzisyen, mantıkçı, şair, geometrici olduğu ve onların da bu bilimler ve sanatları zamanın ve şartların etkisiyle zorlukla meydana getirdikleri görülmektedir. Sonra bilgi, yine Platon'un ileri sürmüş olduğu gibi bir hatırlama olmuş olsaydı, hepimizin aynı şeyleri hatırlamamız gerekmez miydi? (2, 17-20)

Arnobius bu noktada, insan ruhunun doğuştan bilgiye sahip olmadığını, bilginin uzun ve zahmetli çabalar sonucunda gelişerek ortaya çıktığını göstermek için, ileride 18. yüzyıl Fransız duyumcu filozofu Condillac'ın ortaya atacağı ünlü öğretisini önceleyen bir 'zihin deneyi'ne başvurur: Yerin altına oyulmuş bir odada tam bir yalnızlık içinde yetiştirilecek bir çocuğu ele alalım. Bu çocuk hiç kimse ile temas ettirilmeyecek, hiç kimse ile konuşmayacak, yalnızca zorunlu ihtiyaçları karşılanacak bir tarzda büyütülsün. Bu çocukla daha sonra, örneğin yirmi veya otuz yaşına geldiğinde ilişki kurmaya çalıştığımızı varsayalım. Bu çocuğun Platon'un insan ruhunun doğuştan kendisiyle birlikte getirdiğini ileri sürdüğü bilgilere, sanatlara sahip olduğunu mu göreceğiz?

Arnobius'a göre bu sorunun cevabı olumsuzdur. Bu koşullar altında büyüyen sözü edilen insanın herhangi bir hayvandan, hatta cansız bir nesneden farkı olmayacaktır. O bırakın güneş, ay, yıldızlar, dünya vb. hakkında bilgi sahibi olmayı, kendisinin, anne-babasının kim olduğunu, nerede doğduğunu vb. bile söyleyemeyecektir. Platon *Menon*'da bir kölenin uygun bir şekilde sorguya çekildiğinde, Pythagoras teoremini bileceğini iddia etmektedir. Ancak sözünü ettiğimiz bu insanın uygun bir şekilde sorguya çekilmesi bile mümkün olmayacaktır; çünkü o dili, kelimelerin anlamlarını bile bilmeyecek-

tir. Platon'un ölümsüz, mükemmel, tanrısal olduğunu söylediği ruh, bu ruh mudur? (2, 20-25)

Arnobius Platon'un ruhun doğuştan bilgiye sahip olduğu ve onun doğası gereği ölümsüz olduğu görüşüne de karşı çıkar. Arnobius'a göre bu görüş, ahlâki bakımdan, Epikuros'un bunun tersi olan görüşü kadar zararlıdır. Nasıl Epikurosçu görüşte ölümden sonra bir hayat, dolayısıyla insanı bekleyen bir cezalandırma olmamasından ötürü insanın bu dünyada erdemli bir hayat sürmesi gerekli değilse, Platoncu görüşte de ruh, *doğası gereği ölümsüz olduğundan* insanın gelecek bir hayattan korkması için bir neden yoktur. Ölüm geldiğinde ruh, bedenden ayrılacağından onun için böyle bir cezalandırma da söz konusu olmayacaktır (2, 29-30).

Arnobius'un şüpheciliğinde amacın, insan aklını imanı yargılama konusundaki güçsüzlüğüne ikna etmek olduğuna değinmiştik. Onun insan, insan ruhu, insan doğası hakkındaki bu karamsar görüşlerinden amacı ise "insanı alçaltmak değil, Hıristiyanlığı, İsa'yı, Tanrı'yı yüceltmektir." Çünkü, kendi sözleriyle söylersek, 'insan ruhlarının Tanrı'nın çocukları olduğunu söylemek, onların Tanrı'ya eşit olduklarını, mükemmel olduklarını, dolayısıyla kendilerini mükemmelleştirecek hiçbir şeye ihtiyaçları olmadığını söylemektir' (*Paganlara Karşı*, II, 37). Bu ise "insan ruhunun İsa'ya ihtiyacını, kurtuluş için onun lütfuna olan bağımlılığını ortadan kaldırmak" anlamına gelmektedir.

5

Latin Hıristiyan Platonculuğu



"Felsefe, kelime anlamıyla bilgelik sevgisidir. Şimdi eğer bilgelik her şeyin yaratıcısı olan Tanrı ise filozof Tanrı'yı seven kişidir."

Augustinus, *Tanrı Devleti*, 8, 1

"Havari (Aziz Paul) bizi ümidin kurtaracağını söylemiştir. Ümit edilen bir şeyin görülmesi, artık ümit değildir. Kim zaten gördüğü bir şeyi ümit eder?.. İman, ancak henüz var olmadığını gördüğümüz bir şeyi ümit içinde bekleme koşuluyla imandır."

Augustinus, *Tanrı Devleti*, 18, 18 ve 13, 4

MARİUS VİCTORİNUS

Erken dönem Hıristiyan düşüncesinin en büyük ismi olan Aziz Augustinus'a geçmeden önce Yeni-Platonculuğun Latin Hıristiyan dünyası, bu arada Augustinus tarafından tanınmasında önemli rolü olan Marius Victorinus üzerinde de biraz durmamız gerekmektedir.

Marius Victorinus da Kuzey Afrikalıdır. İS. 4. yüzyılın başlarında putperest bir aile içinde doğmuş ve profesyonel hayatında bir retorikçi olarak şöhret yapmıştır. Gramer, retorik ve mantıkla ilgili eserler, Aristoteles ve Cicero'nun kitapları üzerine şerhler yazmıştır. Aristoteles'in mantıkla ilgili bazı eserlerini ve Plotinos'un *Enneadlar*'ını Latinceye çevirmiştir. Hayatının sonuna doğru, İS. 350'lerde Hıristiyanlığı kabul etmiştir.

Marius'un önemi esas olarak iki şeyden ileri gelir: Marius Victorinus öncelikle Yunan felsefesi, daha doğrusu Yeni-Platonculukla 4. yüzyıl Latin dünyası arasında en büyük bağlantı halkasını oluşturur. Batı Latin dünyasına genel olarak Yunan felsefesini, daha özel olarak Platon'u ve Yeni-Platonculuğu tanıtan Victorinus'tur. Kısa bir süre sonra Latin Hıristiyan felsefesinin en önemli filozofu olarak ortaya çıkacak olan Augustinus onun sayesinde Plotinos'u ve Yeni-Platonculuğu tanıyacaktır.

Marius'un ikinci büyük hizmeti, yine Batı Latin dünyasında ilk kez Hıristiyan öğretisini Yeni-Platoncu kavram ve düşüncelerle ortaya koyan felsefi bir açıklama geliştirmiş olmasıdır. O bunu özellikle Hıristiyanlığın ana dogması olan Üçleme üzerine getirdiği yorumla yapar. Bu yorumunun temelinde

ise İznik Konsili'nin karara bağlamış olduğu, Oğul'un Baba'yla aynı tözden olduğu görüşü vardır. Victorinus bu görüşü felsefi olarak ortaya koyup, savunmak için Yeni-Platoncu ontolojik terim ve kavramlardan yararlanır.

Ancak Plotinos'un ontolojisini bu amaç için kullanma arzusu doğal olarak Marius'u bu ontolojinin ana unsurlarında bazı önemli değişiklikler yapmaya götürür.

Marius, Üçleme konusundaki öğretisini İznik Konsili'nin sapkın olarak nitelediği Ariusçuluğu savunan Candidus'a karşı kaleme almış olduğu *Tanrısal Kelâm'ın Meydana Gelişi Üzerine* adlı eserinde sergiler.

Candidus, Üçleme konusundaki kendi kuramında, Hıristiyanlığın mutlak varlık olarak tanımladığı Tanrı kavramından hareket etmiştir. Candidus'a göre Platon, mutlak varlığın ezeli-ebedi, değişmeyen (immuable) ve meydana gelmemiş olan (ungenerated) bir yapıya sahip olması gerektiğini söylemiştir. O halde, Hıristiyanlığın, Baba-Tanrı tarafından meydana getirilmiş Kelâm veya Oğul-Tanrı olarak İsa kavramı, Candidus için, üstesinden gelinemez bir sorun içermektedir. Çünkü eğer Tanrı gerçek anlamda varlık veya var olansa, Platon'un söylediği gibi, *meydana gelmiş olamaz.* Öte yandan eğer Kelâm veya Oğul olarak İsa gerçekten meydana gelmişse Varlık veya Tanrı olamaz veya Tanrı ile aynı töze (omousios) sahip olamaz.

Marius, Candidus'un bu görüşüne cevap olarak var olanla ilgili dörtlü bir ayrım yapar, varlığın dört farklı türünü, dört farklı varlık düzeyini birbirinden ayırır. Bunlardan ilki, en yüksek varlık düzeyi 'akılsal gerçeklik' düzeyidir *(ea quae vere sunt, ontos onta)*. İkinci varlık düzeyi, ruhun kendisine ait olduğu düzey, 'ruhsal gerçeklik' düzeyidir *(quae sunt, onta)*. Ruh, içinde taşıdığı akıldan veya akıllı olan kısmından ötürü, bu birinci varlık düzeyini kavrama gücüne sahip olduğu gibi doğası gereği de kendi varlık düzeyini bilir.

Bu iki düzeyin altında ise tam veya gerçek anlamda varlık veya var olan olduğu söylenemeyecek, varlığın bozulması, derecesinin alçalması olarak kabul edilmesi gereken iki düzey yer alır. Bunlar arasında ilkini yani genel varlık türleri arasında üçüncüsünü, zihnin maddi dünya içinde gördüğü veya bildiği, ruhun varlık düzeyinden bir şekilde pay alan nesneler meydana getirir *(quae non vere no sunt, me ontas me onta)*. Bunlar, ruhla olan akrabalıklarından ötürü genel varlık düzeylerinden ikincisine yani ruhsal varlık düzeyine *(quae sunt)*, maddeye sahip olmalarından ve değişen nitelikleri kabul etmelerinden dolayı ise sonuncu yani dördüncü varlık düzeyine *(quae non sunt)* aittirler. Bu sonuncu veya dördüncü varlık düzeyi ise varlığın en alt dü-

zeyi olan cansız maddenin veya cansız nesnelerin varlık düzeyidir *(quae non sunt, me onta)*. Bu varlık düzeyinin altında artık hiçbir şey bulunmaz ancak var olmayan yer alır.

Tanrı'nın varlığı bu düzeylerden hangisine aittir? Victorinus'a göre hiçbirine. Çünkü Tanrı bütün bu varlık türlerini veya düzeylerini *varlığa getiren*dir ve nasıl ki neden eserinden önce gelirse, Tanrı da Yeni-Platoncuların doğru bir biçimde söyledikleri gibi *varlıktan önce gelir*; O, *varlık-öncesi olandır (proon, preetre)*.

Sonuç olarak Victorinus'un Tanrı ile ilgili görüşünü şöyle özetleyebiliriz: Şüphesiz ki var olan her şeyin Baba'sı olduğundan Tanrı'yı varlık olarak adlandırmamız gerekir. Ama var olan şeyin Baba'sı, Baba'sı olduğu şey henüz var olmadığı sürece varlık değildir. Öte yandan var olmayanın varolanın nedeni olarak adlandırılması da imkânsızdır. Çünkü neden, nedeni olduğu şeyden daha üstündür. O halde Tanrı en yüksek varlıktır, ama O'nun var olandan daha yüksek olması bakımından varlık-üstü olduğunu yani aynı zamanda var-olmayan olduğunu söylemek gerekir.

Böylece, Tanrı ezeli-ebedi, değişmez, her türlü tözün, özün, aklın, bilginin üzerinde olan şeydir ve bu anlamda onun 'var-olmayan' olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, tekrar edelim, Victorinus'a göre bu O'nun saf ve basit anlamda bir var-olmayan olduğu anlamına gelmez; tersine varlığın kaynağı olan, varlıkta ortaya çıkan ve çıkacak olan şeyleri salt kendi gücüyle meydana getiren bir varlık olduğundan, Tanrı bu özel anlamda 'var olan bir var olmayan'dır. Başka ve daha açık bir ifadeyle varlık –ve diğerleri yani akıl, öz, hakikat vb.– Tanrı'da açık değil, gizli bir durumda bulunur. İşte meydana getirme veya yaratma Tanrı'da gizli olan şeyin açığa çıkması, kendini göstermesidir. Böylece Kelâm veya İsa, Tanrı'da gizli durumda bulunan varlıktır ve bu gizli varlığın ortaya çıkması da meydana getirme (generation) veya yaratımdır.

Peki bu özel anlamda var olmayan olan Tanrı nasıl bilinebilir? Varlığın üzerinde olduğuna göre, Tanrı'nın aynı zamanda hakikatin de üzerinde olması gerektiği açıktır. O halde O, her türlü aklın, kavramanın, bilginin de üzerinde olacaktır. Gerçekten de Victorinus yine Plotinos gibi, Tanrı'nın herhangi bir insani veya akılsal bilgiyle değil, ancak 'bilgisizlikle' bilinebileceğini ileri sürer. Bu ise Victorinus'un Tanrı'nın bilgisiyle ilgili olarak Plotinosçu negatif teoloji öğretisini benimsediği anlamına gelir.

Hıristiyanlığın Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlüsünü Plotinos'un Bir-Akıl-Ruh üçlüsüne ilişkin öğretisinin terim ve kavramlarıyla yorumlamaya çalışan Victorinus'ta, Hıristiyanlığın Tanrı veya Baba'sının, Plotinos'un Bir'inin yeri-

ne geçtiği görülür. Kelâm veya Oğul ise Tanrı'nın meydana getirdiği ilk varlık, ilk töz, bilgelik vb. olarak adlandırılır, yine böylece Victorinus'ta Baba ile Oğul arasındaki ilişkinin Plotinos'ta Bir'le Akıl arasındaki ilişkinin yerine geçtiği görülür.

Ancak Plotinosçu hipostazlar kuramını, bu şekilde Hıristiyanlığın Üçleme'sine uygulamakta ciddi bir güçlüğün ortaya çıkacağı açıktır: Çünkü Plotinos'un üç hipostazı arasında ikincinin birinciye, üçüncünün ikinciye bağlı olması, ondan çıkması anlamında bir derecelenme, hiyerarşi vardır. Oysa Kutsal Üçleme'nin İznik Konsili'nde karara bağlanmış olan yorumu kesin olarak Oğul ile Baba arasında töz birliğini ve eşitliğini savunmaktadır.

Bunun sonucu olarak Victorinus, Üçleme'yi bir yandan Plotinosçu üç hipostaz öğretisinin kavramları açısından açıklamaya çalışırken, diğer yandan, İznik Konsili'nin kararına uygun olarak, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasındaki tözsel birlik ve eşitlik üzerinde ısrar etmek ihtiyacını duyar. Yeni-Platonculuğun birbirinden ayırdığı, birbirine tabi kıldığı üç hipostazın eşitliğini ve tözsel birliğini veya aynı tözdenliğini savunma kaygısı, Victorinus'u içinde çalıştığı orijinal Plotinosçu modelden ayrılmaya götürür. Bunun sonucunda Victorinus'ta Plotinos'un ilk iki hipoztası olan Bir ile Akıl arasındaki aşılmaz uçurumun kapandığı görülür. Bu çerçevede Victorinus Baba ile Oğul arasındaki ilişkiyi gizli olanla açık olan; güçle, bu gücün eylemi arasındaki ilişkiye indirger:

> "Tanrı güç, Kelâm eylemdir ve onların her ikisi de vardır... Baba, güçtür; eylemi meydana getirdiği için, Baba'dır; İsa eylemdir, bu güçten çıktığı, ondan kaynaklandığı için, Oğul'dur" (Armstrong, 336).

AUGUSTİNUS

Erken dönem Hıristiyan düşüncesinin en önemli temsilcisi, şüphesiz Augustinus veya daha çok bilinen adıyla Aziz Augustinus'tur.

Batı felsefesi, daha genel olarak Batı düşüncesi tarihinde Augustinus çeşitli bakımlardan önemlidir; hatta bazı konularda bir ilktir.

Birinci olarak o Batı literatüründe otobiyografi geleneğinin ilk temsilcisidir. *İtiraflar*'ı hayatının ilk dönemi, bu dönemdeki ruhsal-entelektüel gelişimi hakkında verdiği önemli bilgiler dışında aynı zamanda yüksek edebi değere sahip bir eserdir.

İkinci olarak Augustinus yine Batı entelektüel tarihinde insanı anlamak için esas olarak içe bakış (introspection) yöntemini kullanan ilk filozoftur. Son

dönem Stoa düşünürlerinde örneğin Epiktetos, Seneca, Marcus Aurelius'ta da bu yönde bazı unsurlar bulunmakla beraber birlikte içe bakışı ilk kez bu kadar yoğun ve verimli bir biçimde kullanma başarısı, Augustinus'a aittir.

İçe bakış yöntemini kullanarak kendisine, kendi ruhuna baktığında Augustinus, onda geleneksel Yunan akılcılığının, Yunan bilgeliğinin gördüğünden tamamen farklı bazı şeyler görür. Augustinus'a göre Sokrates'in, Aristoteles'in ve Stoacı bilgelerin düşündüğünden tamamen farklı olarak ruh, özü bakımından akıl değildir, iradedir; bilgi değildir, arzudur. Buna paralel olarak ruh, Augustinus'un gözlemlerine göre, bu büyük Yunan filozoflarının zannettiği gibi akla, aklın kendisini kavramasına açık bir durumda olan, onlara kendisini açan berrak bir şey değildir. Tersine ruh akıl aracılığıyla derinliklerine inilmesi, büyüklüğünün görülmesi imkânsız denecek ölçüde zor, karanlık, bilmecemsi karmaşık hatta çelişik bir şeydir.

Augustinus bu gözlemlerinden sonra bir başka şeye, kendisinden çok daha sonraki yazarlar ve bilim adamları tarafından keşfedilecek olan modern adıyla *bilinç altına* geçer ve böylece düşünce tarihinde bilinç altının *ilk kaşiflerinden biri olur*. İnsanın bir irade, arzu, enerji birimi olduğunu saptayıp, bunların kaynağına inmek istediğinde çoğu kez onların nedenlerinin akıl tarafından görülemez, kavranamaz olduğunu, insanın bilinçli olduğunu zannettiği isteklerinin aslında hiç de öyle olmadığını veya bazı isteklerinin sürekli olarak başka bazı istekleri tarafından engellendiğini fark eder.

Augustinus felsefe tarihinde bir başka önemli geleneğin, tarih felsefesi geleneğinin de başlangıcında bulunur. Tarihi *Eski* ve *Yeni Ahit*'te yer alan Yaratılış, Adem'in Günahı, İnsanın Düşüşü, İsa'nın Gelişi, Çarmıha Gerilmesi vb. gibi büyük tarih-dışı veya tarih-üstü olayların cereyan ettiği bir sahne olarak gören Augustinus, bunlardan hareketle tarihe başı, sonu olan, belli bir yönü, amacı bulunan, belli bir plana göre cereyan eden bir olaylar dizisi olarak bakar. Onu rejisörünün Tanrı, baş aktörünün insan, sahnesinin ise dünya olduğu büyük bir dram olarak yorumlar. Bu yorum tarzı ile Augustinus, tarihi olaylarla ilgili olarak ilk kez bütüncül, sistemli, tutarlı bir bakış açısı olarak felsefi diye nitelendirmemiz gereken bir modeli ortaya koyar.

Ama Augustinus'un bütün bunlardan çok daha önemli olan yanı Yunan felsefesi ile Hıristiyanlık arasında gerçekleştirdiği büyük sentezdir. Bu sentez, iki düşünce sistemi arasında aynı yönde bir uzlaştırma sağlamak isteyen Justinus, Clemens, Origenes gibi Kilise Babalarının projelerinin devamı ve onun en yüksek noktasına eriştirilmesini ifade eder.

Augustinus, Platon'la Aziz Paul'u veya Platoncuların, Yeni-Platoncu-

ların anladıkları ve tanımladıkları şekilde felsefeyle Aziz Paul'un anladığı ve tanımladığı biçimde Hıristiyan öğretisini birleştirir.

Ancak bu sentez, daha önce ona bir giriş veya epistemolojik temel olarak bilme ile inanma, bilgi ile inanç arasında bir uzlaştırmayı gerektirmektedir. Augustinus'un özel olarak Batı Hıristiyan Ortaçağ düşüncesi, daha genel olarak kültür tarihi bakımından bir başka ve büyük önemini işte bilme ile inanma, bilgi ile inanç arasındaki ilişkiler üzerine geliştirmiş olduğu bu açıklama ve çözümü oluşturur. Ortaçağ'da felsefenin Hıristiyanlık tarafından nihai olarak benimsenmesi ve Hıristiyan kültürünün bir parçası haline gelmesi, onun Augustinus'un bu çözümü sayesinde mümkün olmuştur.

Augustinus, bu yönüyle antik Yunan felsefesiyle Hıristiyan Ortaçağ Skolastik felsefesi arasında bir köprü ödevi görür. Yunan felsefesinin sonunda ve Hıristiyan Skolastik felsefesinin başında yer alır ve ikisi arasında bir geçiş sağlar. Augustinus ayrıca geliştirmiş olduğu öğretisiyle Hıristiyan düşüncesine bundan böyle uzun bir süre için ele alacağı belli başlı sorunları ve bunların ana çözümlerini verir.

Augustinus Platon'la Aziz Paul'u birleştirir ama bu birleştirmede üstünlük tanıdığı, taleplerini ön planda tuttuğu Platon değjldir, Aziz Paul'dur; felsefe değildir, Hıristiyanlıktır. Böylece o Hıristiyanlığı Platon'a veya Plotinos'a değil, bu ikincileri Hıristiyanlığa uydurmaya çalışır; ama sonuçta tarihsel olarak ortaya çıkan şey, felsefenin Hıristiyanlaşmasından çok –bu mümkün değildir– Hıristiyanlığın felsefileşmesi olacaktır –bu mümkündür–.

Hayatı ve Eserleri

Augustinus Roma İmparatorluğu'nun çöküş döneminde yaşamıştır. İS. 354 yılında Kuzey Afrika'da bir Roma eyalet kenti olan Thagaste'de doğmuş ve 430 yılında yine aynı bölgede yer alan Hippo'da ölmüştür.

Augustinus'un çeşitli aşamalardan geçtikten sonra İS. 387'de Hıristiyanlığı kabul edişiyle sonuçlanan hayatının ilk dönemi hakkındaki bilgileri, son derecede kişisel veriler içeren *İtiraflar*'ından edinmekteyiz. Bu eser, aslında Tanrı'ya hitaben yazılmıştır ve Augustinus bu kitapta sürekli olarak dünya zevklerine, bedensel arzuların aldatıcılık ve ayartıcılığına karşı gösterdiği zaaflarına, ruhunda yaşadığı bütün çelişkilere, buhranlara rağmen Tanrı'nın kendisini nasıl terk etmeyip sonunda doğru yolu ve kurtuluşu buldurmasına karşı duyduğu minnet ve şükranlarını dile getirir.

İtiraflar'da verdiği bilgilere göre, Augustinus anne Hıristiyan, baba putperest bir ailede doğmuştur. Sofu bir Katolik olan annesi aracılığıyla ilk

bilgileri edinmiş olduğu Hıristiyanlığa çocukluk ve gençliğinde fazla yakınlık duymamıştır. Bunun başlıca nedeni Tanrı hakkında fazlasıyla maddeci bir görüşe sahip olması ve kendisini erken bir tarihten itibaren meşgul eden, evrende kötünün varlığı konusunda Hıristiyanlığın tatmin edici bir açıklama getirmediğini düşünmesidir. Augustinus bunun yanında Kutsal Metinlerin dilini de fazla yavan bulmuştur (3, V).

Augustinus erken bir yaşta zihinsel yeteneklerini keşfetmiş olan babası tarafından Roma Kuzey Afrika'sının önemli bir eğitim merkezi olan Kartaca'ya gönderilmiş ve burada zamanın her Romalı gencinin aldığı türden geleneksel bir eğitim görmüştür. Bu, esas itibariyle Latin dili ve edebiyatına, Latin klasiklerine dayalı retorik bir eğitimdir. Bu süre içinde dünya zevklerine fazlasıyla düşkün, şehevi, mesleki başarı peşinde koşan bir hayat sürdüğünü belirten Augustinus, öte yandan ruhsal-entelektüel olarak huzursuzdur ve sürekli olarak yukarıda belirttiğimiz soruya cevap aramaktadır.

18 yaşındayken Cicero'nun bugün sadece bazı parçaları elimizde bulunan *Felsefeye Teşvik* (Hortensius) adlı ünlü diyaloğuyla karşılaşır ve bu eser onda felsefeye karşı büyük bir ilgi uyandırır. Aradığı, peşinden koştuğu şeyin 'ezeli-ebedi, ölümsüz bilgelik' olduğunu farkeder (3, IV).

Augustinus yaklaşık yirmi yaşındayken öğrenimini tamamlar ve gramer okutmak üzere Thagaste'ye döner. Bundan bir yıl sonra tekrar Kartaca'ya gider ve orada bir retorik okulu açar. Ancak zihinsel arayışları devam etmektedir. Tanrı'yı hâlâ 'genişliğine ve uzunluğuna ölçülebilen uzuvları, kütlesi olan bir varlık olarak' düşünmektedir (3, VII). İyi bir Tanrı tarafından yaratıldığı söylenen evrende kötülüğün nasıl olup da var olabildiğini hâlâ anlayamamaktadır.

Bu sorunun cevabını uzunca bir süredir Roma dünyasının her tarafına, bu arada özel olarak Kuzey Afrika'ya yayılmış olan Manikeizmde bulduğunu sanır. Manikeistler İsa'yı, onun misyonunu vb. reddetmemekte, ancak onu diğer dinlerden, bu arada bu mezhebin kurucusu olan Manes'ten (ölümü 277) aldıkları bazı görüşlerle tamamlamaktadırlar.

Augustinus'un üzerinde önemle durduğu evrende kötünün varlığı konusunda Manikeistler özel bir teze sahiptir. Bu teze göre evreni idare eden birbirinden bağımsız iki İlke, iki güç veya Tanrı vardır. Onlar bu iki ilke veya varlığı, İyi ve Kötü veya Işık ve Karanlık olarak adlandırmaktadır. Manikeistler, maddenin kendisinde ve evrende yer alan canlı veya cansız bütün varlıklarda, bu arada insanda bu İyi ve Kötü veya Aydınlık ve Karanlığa ait

unsurların farklı miktarlarda bulunduğunu ve onların birbirleriyle sürekli savaşım halinde olduğunu ileri sürmektedir. Böylece özel olarak insan hayatının ahlâki amacını da karanlık veya kötü unsurlarla mücadelesinde İyiye veya Aydınlığa yardımcı olarak tanımlamaktadırlar.

Öte yandan Manikeizm sadece metafizik-dinsel bir teori değildir; aynı zamanda nasıl yaşanacağı, nelerin yenilip, nelerin yenilmeyeceği vb. konularda emir ve yasakları veya tabuları olan bir cemiyet, hatta gizli bir tarikattir. Manikeistler, İyi veya Işık unsurlarının bitkilerde hayvanlardan daha büyük miktarda bulunduğuna inandıklarından bitkilerin yenilmesine izin verirken, hayvanların yenilmesini hoş karşılamamaktadırlar. Çünkü Manikeist görüşe göre her türlü ette Işık ilkesinin unsurları az sayıdadır ve iyi bir Manikeistin bundan ötürü et yemesi doğru değildir.

Doğrusu Augustinus çapında bir insanın bu tür çocuksu veya fantastik düşüncelerden etkilenmiş olması insana biraz inanılmaz gelmektedir. Aslında kendisi de bunu itiraf etmektedir. Ona göre bunun nedeni esas olarak kötünün kaynağını insanın kendisinde değil de kendi dışında bir varlıkta, kötü bir varlıkta olduğunu söyleyen bu teorinin, bu dönemde yaşadığı hayata uygun düşmesidir.

Augustinus Kartaca'da 9 yıl öğretmenlik yapar. 383'te yani 29 yaşındayken Akdeniz'in kuzeyine, İtalya'ya geçer ve Roma'ya gider. Burada kendisine meslek, itibar ve anlaşıldığına göre yavaş yavaş ün sağlayan retorik derslerini vermeyi sürdürür. Aradan fazla zaman geçmeden, Manikeistlerle henüz koparmadığı ilişkilerinden de yararlanarak Latin dünyasında önemli bir yere sahip olan Milano belediyesinin retorik okulunun başına geçer.

Ancak giderek olgunlaşmış olup, Manikeistlerin gerek dini-felsefi görüşleri gerekse sözünü ettiğimiz tuhaf uygulamaları artık onu rahatsız etmektedir. Bu sırada adlarını belirtmediği birçok filozofun, ilgilendiği konularla ilgili düşüncelerini öğrenmesi, bu görüşleri Manikeistlerin öğretileriyle karşılaştırıp, Manikeistlerin ne kadar zayıf olduğunu görmesinin de bu hoşnutsuzluğunda önemli bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır (5, III).

Sonuç olarak Augustinus felsefede veya liberal disiplinlerde henüz aradığı doyurucu cevabı bulmamakla birlikte, Manikeizmi terk etme gereğini duyar ve bu ikisinden daha iyi, daha doyurucu bir şeyin ortaya çıkmasını umut eder. Bu aşamada içinde bulunduğunu söylediği zihinsel durumunu ise şüphecilik olarak nitelendirir:

> "Hatta her şeyden kuşku duyulması gerektiğini ve insanın hiçbir gerçeği kavrayamayacağını söyleyen Akademici filozofların haklı olduklarını düşünmeye başladım" (5, X).

Ne var ki, bu şüpheci dönemi fazla uzun sürmeyecek, Augustinus bir süre sonra felsefeyle bir kez daha ama daha ciddi ve verimli bir biçimde karşılaşmak imkânını bulacaktır. Sırasıyla *Hortensius* aracılığıyla Cicero'yu, adını belirtmediği filozofları, 25 yaşındayken okuduğunu söylediği *Kategoriler* aracılığıyla Aristoteles'i (4, XVI) tanımış, ancak onlardan fazla etkilenmemiştir. Milano'da bu kez Platoncu diye nitelediği bazı Yeni-Platoncuların yani Victorinus tarafından Latinceye çevrilmiş olan Plotinos, İamblichos ve Porfirios'un eserleriyle karşılaşır. Bu kez onların görüşlerinden gerçekten son derecede etkilenecektir (7, IX; 8, II).

Augustinus'un Platon'un kendisinin herhangi bir eserini okuduğu, hatta bildiği şüphelidir. Ama Plotinos ve diğer Yeni-Platoncuların kitapları, bu kitaplarda karşılaştığı tezler, gerek Tanrı'nın kendisi gerekse evrende kötünün varlığının açıklanması konusunda ona yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Böylece Tanrı'nın hiçbir şekilde maddi veya maddeye nüfuz eden, onu çevreleyen bir cisim olmayıp tinsel bir varlık olduğunu keşfettiği gibi, evrende kötünün töz olarak herhangi bir gerçekliğe sahip olmaması yanında Tanrı'dan değil, Platoncuların haklı olarak söyledikleri gibi özgür bir iradeye, seçme yetisine sahip olan insan ruhunun kendi özüne uygun davranmamasından, Tanrı'dan yüz çevirerek değer ve seviyece kendisinden aşağıda bulunan şeylere yönelmesinden kaynaklandığı sonucuna varır (7, XVI).

Bu ise onu bu konularda benzer görüşlere sahip olan Hıristiyanlığa tekrar dönmeye ve annesinin dinini daha yakından anlamaya, daha büyük bir ilgiyle incelemeye götürür. Bu vesileyle Platoncuların görüşleriyle Hıristiyanlığın ana tezlerini karşılaştırmaya başlar.

İncelemeleri Augustinus'a Yeni-Platoncuların ana görüşleriyle Hıristiyanlığın ana tezleri arasında bazı önemli benzerlikler olduğunu gösterir. Bu benzerliklerden önemli olan ikisi şudur: Her iki grup da ezeli-ebedi, değişmeyen, sonsuz, mutlak, tinsel bir Tanrı'nın varlığına inanmaktadır. Öte yandan yine her iki grup da Tanrı'nın Logos, Kelâm veya Söz aracılığıyla evreni meydana getirdiğini savunmaktadır.

Ancak Augustinus, Platoncuların çok önemli bir noktada Hıristiyanlardan ayrıldıklarını tespit eder: Platoncular bu Kelâm'ın bir insanda, Tanrı'nın oğlu olan İsa'da bedene büründüğünü reddetmekte, onun yani

İsa'nın 'bütün zamanlardan önce ve sonra Tanrı'yla aynı değişmezlik içinde bulunduğu'nu, Tanrı tarafından insan oğlunu kurtarmak için dünyaya gönderildiğini, kurban edildiğini, kurtuluş için ona dönmek, onun lütfundan yararlanmak gerektiğini kabul etmemektedirler (7, IX).

Sonuç olarak Yeni-Platoncu filozofların kitaplarında sözü edilen birçok şeyden Aziz Paul da yazılarında söz etmektedir. Ama birincilerde Havarilerin kendilerinden söz ettikleri birçok şeyden, 'itiraf gözyaşlarından, Tanrı'nın fedakârlığından, ruhsal üzüntülerden, pişman olmuş kırgın yürekten, vaat edilen kentten, halkın esenliğinden, insanın kurtuluşunu içeren kadehten' hiç söz edilmemektedir (7, XXI). Öte yandan Augustinus'un ruh durumuna uygun olan, peşinden koştuğu şeyleri temsil edenler ise tam da bunlardır.

Böylelikle Augustinus Platonculukla Hıristiyanlık arasında yaptığı karşılaştırmayı Hıristiyanlık lehine sonuçlandırır. Tanrı'ya, kendisine önce Yeni-Platoncuları tanıtmış, daha sonra gerçek bilgelik, kurtuluş ve mutluluk yolunu göstermiş olmasından ötürü şükranlarını sunar. Kuşkusuz, Yeni-Platonculuk bir bilgidir, bilgeliktir, ama bu bilgi ve bilgelik ona sahip olana, sahip olduğunu düşünene kendini beğenmişlik, gösteriş, gurur vermektedir. Oysa Hıristiyanlık alçakgönüllülük, sağlıklı ve kurtarıcı sevgidir. Dindarlığın özü ve temeli ise bu ikincilerdir. Augustinus 'eğer önce Kutsal Kitaplarda eğitilmiş ve onlarla içli dışlı olduktan sonra filozofların söz konusu kitaplarına rastlamış olsaydı, belki de bu kitapların kendi dindarlığının temellerini sarsacağı, onu gerçek kurtuluşa erişmekten alıkoyabilecekleri'ni söyleyerek Tanrı'ya bir kez daha teşekkürlerini sunar (7, XX).

Bu sırada Milano'da bulunan zamanın bir başka ünlü retorik hocası piskopos Ambrosius'la tanışması da Hıristiyanlığa geçişi üzerinde etkili olur. Ambrosius alçakgönüllü, yumuşak kalpli, başka insanlara karşı son derecede hoşgörülü bir insandır. Augustinus onun vaazlarını dinler; Hıristiyan kutsal metinlerini nasıl yorumladığını, onların literal anlamlarının gerisinde yatan tinsel anlamları nasıl açıkladığını görür. Bu vesileyle Hıristiyanlığın temel tezleri konusunda daha derin bir bilgi ve kavrayışa ulaşır. Ancak hâlâ Hıristiyanlığı kabul etmek irade veya cesaretini gösterememektedir. Bunun nedeni sürekli olarak kendisinden yakındığı ruhunun zayıflığı, aynı anda birbirine karşıt isteklere sahip olmasıdır.

Bütün bu sürecin en yüksek noktasını *İtiraflar*'ın 8. Kitap, 12. Bölümü'nde uzun uzun anlattığı duygusal niteliği çok yüksek kişisel-psikolojik özel bir deneyi oluşturur. Augustinus artık Hıristiyanlığın, ruhunun uzun yıllardan beri aradığı şey olduğunu görmüştür. Ama bir yandan da eski hayatın-

dan, bu hayatın alışkanlık ve bağlarından, bedeninin egemenliğinden kurtulma iradesini bir türlü gösterememektedir. Milano'da yaşadığı evin bahçesinde bir incir ağacının altında kararsız ve çelişik duygular içinde son derecede üzüntülü bir ruh durumu içinde uzanmış, yatarken yandaki komşu evden genç bir çocuk veya kız sesi duyar. Bu ses bir cümleyi şarkı şeklinde birkaç kez tekrarlayarak şunları söylemektedir: 'Al ve oku; al ve oku.' Augustinus bu sıralarda hep yanında taşıdığı *Kitab-ı Mukaddes*'i alır, tesadüfi olarak bir sayfasını açar ve gözüne çarpan ilk cümleleri okur. Bunlar Aziz Paul'un *Romalılara Mektup*'unun 13. babının son cümleleridir:

> 'Çılgınca eğlencelere, sarhoşluklara, cinsel ahlâksızlıklara ve sefahatlara kapılmayın; haset ve kıskançlık içinde olmayın. Mesih İsa'yı giyinin. Şehvete dalmaması için bedeninize özen göstermeyin.'

Augustinus'un dünyevi arzular; çalkantılar, şehevi tutku ve pişmanlıklar, tereddütler, şüpheler ve hayal kırıklıkları ile geçen eski hayatı artık bitmiş, uzun süren arayış dönemi sona ermiş, ruhu nihayet huzur ve sükûna kavuşmuştur. Bu olaydan yirmi gün sonra Milano'da vaftiz edilerek resmen Hıristiyanlığı kabul eder.

13 kitaptan meydana gelen *İtiraflar*'ın dokuzuncu kitabı bu noktada yani Augustinus'un 387 yılında gerçekleşen Hıristiyanlığı kabul etme hikâyesinin anlatımıyla sona erer. Ancak Augustinus'un asıl entelektüel hayat hikâyesi bundan sonra başlayacaktır. Bu tarihten itibaren bütün yetenek ve enerjisini nihayet kendisinde huzur ve sükûna kavuştuğu bu yeni dinin hizmetine vererek, son derece verimli bir eğitim ve öğretim, yazarlık faaliyetine girişir. 388'de doğduğu yer olan Thagaste'ye yeni bir insan, inançlı bir Katolik olarak döner. Burada etrafına topladığı bazı kendisi gibi inanmış dostlarıyla manastır hayatısürmeye başlar. 396 yılında kurmuş olduğu bu manastırı Hippo yakınlarına taşır ve faaliyetlerini burada devam ettirir. Bu arada kendisine önerilen piskoposluk görevini istemeyerek, ancak kiliseye hizmet etmek amacıyla gönülsüzce kabul eder.

İtiraflar'ını kaleme alması bu döneme, Roma İmparatorluğu'nun Theodosius tarafından ikiye bölündüğü 395'ten iki yıl sonrasına rastlar. Diğer büyük felsefi eseri olan *Tanrı Devleti*'ni ise Vizigotların Roma kentini ele geçirip yağmaladıkları 410'dan 3 yıl sonra, 413'te yazmaya başlar. Bu iki olay arasında aslında bir bağlantı vardır; çünkü yaklaşık bin yıldan beri, eski pagan tanrıların koruması altında varlığını sürdüren Roma Devleti'nin çözül-

mesini, bu geleneksel tanrıların terk edilmesine bağlayan, bu felâketten ortaya atmış oldukları yeni Tanrı'larıyla Hıristiyanları sorumlu tutan bir akım ortaya çıkmıştır ve Augustinus bu suçlamayı reddetmek üzere *Tanrı Devleti*'ni yazmaya girişmiştir. Vizigotlar bir süre sonra İspanya üzerinden Kuzey Afrika'ya geçerler ve artık Batı Roma adını almış olan imparatorluğun son kalıntılarını da ortadan kaldırırlar. Burada konuşlanmış bulunan imparatorluk güçleri, son savunma kaleleri olarak Augustinus'un da içinde bulunduğu Hippo'ya sığınır. Kentin Vizigotlar tarafından kuşatma altına alınmasının üçüncü ayında, 430'da Augustinus hayata gözlerini yumar.

Augustinus çok verimli bir yazardır. Sayıları yüzlerle hesaplanan irili ufaklı yazıları genel olarak birkaç grup altında toplanır. Onların büyük bir kısmı Hıristiyanlığın temel dogmaları, pratikleri, merasimleri üzerine yazıları veya vaazlarıyla kutsal metinler (örneğin *Yaratılış*) üzerinde yaptığı açıklama ve yorum çalışmalarından meydana gelir. Bir başka grup Hıristiyanlık içinde ortaya çıkmış ve Katolik kilisesi tarafından sapkın olarak nitelendirilmiş olan Ariusçular, Donatusçular (insanın Tanrı'nın lütfu olmaksızın kurtuluşa ulaşabileceği bir tarzda iyiyi seçme yeteneğine sahip olduğunu ileri sürenler) Pelagiusçular (ilk veya asli günahı inkâr edenler) gibi çeşitli mezheplere yöneltilmiş olan saldırılarını, polemiklerini içine alır. Bu saldırılardan doğal olarak Augustinus'un uzunca bir süre aralarında bulunduğu Manikeistler de payını alacaktır.

Nihayet son bir grubu, daha dar anlamda felsefi-teolojik diye nitelendirilmesi mümkün eserleri oluşturur. Bunlar içinde en önemlileri yukarıda adlarını zikrettiğimiz iki büyük eseri yani *İtiraflar* (Confessiones) ve *Tanrı Devleti*'dir (De civitate Dei). Bu iki esere *Hıristiyan Öğretisi Üzerine*'yi (De doctrina Chıristiana) eklememiz gerekir. Bizim de Augustinus'la ilgili olarak burada temel alacağımız eserler bunlar olacaktır.

Augustinus ve Yunan Felsefesi

Augustinus *İtiraflar*'da çok kısa bir biçimde kendisinden önceki dönemde ortaya çıkmış olan Yunan filozofları, bu filozofların öğreti ve tezleri hakkında bazı bilgiler verir, değerlendirmelerde bulunur.

Tanrı Devleti'nin özellikle 8. kitabı, Augustinus'un *İtiraflar*'da Yunan felsefesi, Yunan filozofları, onların çeşitli konularda görüşleri üzerine verdiği bu az sayıdaki bilgileri, yaptığı değerlendirmeleri biraz daha genişletir.

Augustinus'un bu iki eserde antik Yunan felsefesi üzerine verdiği bilgiler dikkat çekecek ölçüde doğru ve sağlıklı bilgilerdir. Ancak bu, hele *İtiraflar*'da Yunanca ile başının pek hoş olmadığı yönünde söylediği şeyleri

göz önüne alırsak, Augustinus'un antik Yunan filozoflarını doğrudan tanıdığı, onların eserlerini görmüş veya okumuş olduğu anlamına gelmemektedir.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Augustinus'un Platon'un eserlerini bile okuduğu şüphelidir. Çünkü gerek *İtiraflar*'ın, gerek *Tanrı Devleti*'nin hemen hiçbir yerinde bu eserlerin adını anmadığı gibi, onlara doğrudan bir göndermede de bulunmaz. Platon'dan söz ettiği çoğu durumda onun bu konudaki kaynağının Plotinos, Porfirios veya bir başka Platoncu olan Apuleius olduğu görülür.

Buna karşılık Cicero'yu okuduğu kesindir. *İtiraflar*'da onun *Felsefeye Teşvik* veya *Hortensius*'unun kendisini felsefeye çeken ilk eser olduğunu belirttiği gibi *Tanrı Devleti*'nde de birçok yerde Augustinus'un Helenistik dönem felsefesiyle ilgili en önemli kaynağının Cicero'nun *İyi ve Kötünün Sınırları Üzerine* adlı eseri olduğunu görürüz. Bunun yanı sıra Cicero'nun *Tanrıların Doğası Üzerine* adlı eserini de bildiği anlaşılmaktadır (*Tanrı Devleti*, 5, 9).

Helenistik dönemin üç büyük felsefe okulundan Epikurosçuluk, Augustinus'un ilgisini çekmez. Bununla birlikte, Epikuros'tan şaşırtıcı bir tarzda oldukça iyi bir dille söz eder. Örneğin ona göre eğer ruh ölümsüz olmasaydı veya gelecek bir hayat olmasaydı inanılması en akıllıca olacak kuram, Epikuros'un kuramı olurdu. Buna karşılık Stoacılık ve Septiklik, özellikle Akademi dönemi Septikliği, Augustinus'un kendilerinden daha sık söz ettiği felsefe akımlarıdır.

Augustinus Stoacılara oldukça dostça davranır. Tanrı tarafından başlangıçta ve bir defada yaratılmış olduğunu düşündüğü evrenin daha sonraki işleyişini açıklamak üzere Stoacı 'tohumsu nedenler' kuramını benimsediği gibi, Platoncularınkinden pek farklı olmadığını söylediği Stoacı erdem kuramını da belli ölçüde doğru bulur. Ancak Stoacı bilgenin insan duygularını, heyecanlarını, hele zaaflarını hiç kaale almayan ahlâki sertliği, duygusuzluğu (apathia) Augustinus'a kesinlikle çekici gelmez. Stoacıların bir yandan evrenin her tarafına nüfuz ettiğini ileri sürdükleri tanrısal bir aklın, iyinin, inayetin varlığını kabul edip, öte yandan bilgenin gerektiğinde bu dünyanın sefaletinden, acılarından kaçmak için hayatına kendi iradesiyle son vermesinin doğru olacağı yönündeki öğretilerini ise çelişkili, dolayısıyla saçma bulur.

Augustinus'un Manikeistlerden koptuktan sonra bir süre içinde bulunmuş olduğunu belirttiği şüpheciliğe karşı tutumuna gelince, onun Septikleri fazla ciddiye almadığını söyleyebiliriz. Çünkü şüpheciliği kendi ifadesiyle 'hiçbir zaman gündelik hayatın kendisine yöneltmeyi düşünmediği' gibi yine kendi sözleriyle 'hiçbir zaman matematik ve mantık gibi akıl haki-

katlerinden şüphe etmemiştir.' Başka bir ifadeyle "hiçbir zaman yedi artı üçün on ettiğinin bilinemeyeceğini düşünecek kadar aklını kaybetmemiştir" (*İtiraflar*, 6, 4).

Zaten gerek *İtiraflar*'da, gerekse *Tanrı Devleti*'nde zaman zaman sözünü ettiği şüpheciliğin, bilgiye ilişkin bir arayışın başlangıcında veya sonunda ortaya çıkan epistemolojik veya metodik bir şüphecilik olmadığını görmekteyiz. Augustinusçu şüphecilik, temelinde pratik bir problemin bulunduğu ahlâki-metafizik bir şüpheciliktir.

Çünkü Augustinus kendini bildiği dönemden itibaren hiçbir zaman "Tanrı'nın varlığından şüphe etmemiştir; O'nun iyiliğinden de şüphe etmemiştir." Anlamadığı, anlayamadığı şey, böyle bir Tanrı'nın nasıl olup da kötünün varlığına izin verdiğidir. Hıristiyanlıkta bu sorunun cevabını bulduğu andan itibaren, bu şüpheciliği sona ermiştir.

Augustinus hayatının daha sonraki döneminde, sadece bilimsel veya felsefi bilginin imkânından şüphe etmemekle kalmamış; şüpheci olsun olmasın bütün Yunan felsefe okullarının bir ölçüde güvenilmez olduğunu kabul ettikleri duyu bilgisinin bile kendi alanıyla ilgili olarak güvenilir olduğunu savunmuştur. Ayrıca bilginin imkânı ve kesinlik problemiyle ilgili olarak, ilerde Descartes'ın kendi payına ele alıp üzerine rasyonalizmini kuracağı bir kanıtın ilk şeklini ortaya atarak var olduğundan ve bunu kesin olarak bildiğinden emin olduğunu, şüphecilerin buna karşı ileri sürebilecekleri hiçbir itirazın bu kesinlik duygusuna bir zarar veremeyeceğini belirtmiştir (*Tanrı Devleti*, 11, 26).

İlginç olan, ancak üzerinde biraz düşünürsek aslında doğal karşılamamız gereken önemli bir husus, Aristoteles'in Augustinus'un hemen hemen hiç ilgisini çekmemiş olmasıdır. Augustinus'un Aristoteles'in önemli eserlerini, örneğin bir *Metafizik*'i, *Nikomakhos Ahlâkı*'nı veya *Politika*'yı bildiği çok şüphelidir. *İtiraflar*'da sadece tek bir yerde Aristoteles'in özel bir eserinden, *Kategoriler*'den söz eder. Öte yandan onun bu konudaki ana görüşlerini son derece başarılı bir biçimde özetler.

Augustinus *Tanrı Devleti*'nde de Aristoteles'ten veya Aristotelesçilikten az söz etmekte, ama onun hakkında kesin olarak olumsuz bir dil kullanmamaktadır. Öte yandan Aristoteles'i herhangi bir görüşü bakımından değerli bulduğuna ilişkin bir cümle de sarf etmemektedir.

Herhalde bunun nedeni bu konuda Aziz Thomas'nın ilerde düşüneceğinin tersine, Aristoteles'te Hıristiyanlığa yararlı, ona hizmet edebilecek herhangi bir şey bulamamış olmasıdır. Gerçekten de Augustinus'un, evreni irade ve sevgisiyle yoktan yaratmış olması bir yana onu bilmesi bile söz konusu ol-

mayan, sırf kendi kendisini temaşa eden, evrene ve içinde yer alan varlıklara, bu arada insana herhangi bir ilgi duymayan Aristoteles'in Tanrı'sını beğenmesi herhalde mümkün değildi. Bunun gibi insan ruhuna herhangi bir biçimde ölümsüzlük tanımayan Aristotelesçi psikolojiyi kabul etmesi de doğal olarak söz konusu olamazdı. Aristoteles ezeli evren, tözü itibariyle kendi kendine yeten, Tanrı'dan ayrı ve bağımsız bir varlığa sahip olan doğa anlayışı ile de Augustinus'un görüşlerine uygun düşmezdi. Son olarak Augustinus, Aristoteles'in ahlâki, toplumsal, siyasi değerleri ve kurumları, tümüyle insanın dünyevi varlığıyla, dünyevi ilgi ve ihtiyaçlarıyla açıklayan ethik ve siyaset kuramıyla da görüş birliği içinde olamazdı. Bu nedenle onun Aristoteles'i Hıristiyanlıkla bütünleştirmeyi mümkün veya uygun bulacağı bir filozof olarak görmemiş olması anlaşılabilir şeydir.

İtiraflar'da açıkça söylediği ve *Tanrı Devleti*'nde de sık sık tekrarladığı gibi Yunan felsefesinde Augustinus'un en fazla ilgisini çeken, hakkında en geniş bilgi sahibi olduğu ve en olumlu ifadelerde bulunduğu felsefe okulu Platonculuk veya Yeni-Platonculuktur.

Augustinus Platon, Platonculuk, Yeni-Platonculuk terimlerini çoğu kez aralarında bir ayrım yapmadan eşanlamlı kullanır. Onun Platon veya Platonculukla kastettiği de çoğu kez aslında Yeni-Platoncu filozoflar ve onların görüşleridir. Kuşkusuz bunun nedeni Platon veya Platonculukla ilgili bilgilerini çoğunlukla Plotinos'tan, Porfirios'tan, Apuleius'tan almış olmasıdır. Nitekim *Tanrı Devleti*'nde adını en sık andığı ve görüşleri üzerinde lehte ve aleyhte en çok tartışma açtığı Yeni-Platoncu filozoflar da bunlardır.

Augustinus ve Platonculuk

Yunan felsefe okulları içinde Augustinus'un Hıristiyanlığa en yakın bulduğu grup, Platonculardır. Augustinus'a göre onlar 'Hıristiyan öğretiye, başka hiçbir felsefi öğretinin olmadığı kadar yakın düşen şeyler' söylemişlerdir (*Tanrı Devleti*, 8, 5). Yine ona göre bu grup içinde yer alan Plotinos ve Porfirios'un öğretileri, Aziz Paul'ün ve Aziz Yuhanna'nın öğretilerini andırmaktadır. Çünkü onlar da Aziz Paul ve Yuhanna gibi Tanrı'dan, Kelâm'dan, tanrısal yaratımdan, tanrısal aydınlanmadan vb. söz etmektedirler. Onlarda olmayan şeyler ise Kelâm'ın cisimleşmesi, İsa'nın hayatı, çarmıha gerilmesi, dirilmesi, göğe yükselmesi gibi şeylerdir.

Augustinus genel olarak bütün filozofların, özel olarak Platoncuların en büyük hatasının gururları, kendilerine güvenleri olduğunu söyler. Oysa 'gurur, günahın başlangıcıdır' (*Tanrı Devleti*, 10, 29; 14, 13). Hıristiyanlık en

önemli erdemin alçakgönüllülük olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı filozofların tipik bir temsilcisi olan Porfirios, Hıristiyanlığı yakından tanıdığı, ana tezlerini çok iyi bildiği, onun ne kadar çok insanı ve ne kadar büyük kararlılıkla peşinden sürüklediğini gördüğü, üstelik kendi tezlerinin de Hıristiyanlığın tezlerine ne kadar çok benzediğini fark ettiği halde, sadece boş gurumundan, büyüklük arzusundan, kendi kendine yeterlik duygusundan ötürü Hıristiyanlığı kabul etmemiş, hatta ona karşı bir reddiye yazmıştır.

Augustinus filozoflar arasında mümkün olduğu kadar doğru yönde olan, yani Hıristiyanlara yakın görüşleri dile getiren Platonculara karşı yargısını, aynı zamanda onlara olan yakınlık ve uzaklığını ifade eden bir cümleyle şöyle ifade eder: "Bunlar amacı görüyorlar, ama bu amaca götüren yolu görmüyorlar."

Augustinus Platon'un ve onun izinden giden Platoncuların doğru bulduğu amaçlarının önemli bir göstergesini, onların felsefeye ilişkin anlayışlarında bulur. Platon, felsefenin Tanrı sevgisi veya Tanrı'yı sevmek olduğunu söylemiştir. Çünkü, en yüksek iyinin erdeme uygun hayat olduğunu, bu hayatın ise ancak Tanrı'yı bilen ve taklit eden bir insan için mümkün olduğunu kabul etmiştir. İnsanın mutlu olmasını sağlayacak biricik şey, Tanrı'yı bilmek ve O'nu taklit etmek olduğuna göre, Augustinus'a göre, doğru felsefe gerçekten de *Tanrı sevgisi*, *Tanrı'yı sevmek* olacaktır (*Tanrı Devleti*, 8, 8; 11).

Augustinus Platon'un olduğunu ileri sürdüğü bu görüşü bizzat felsefe teriminin kendisinden hareketle de kanıtlamaya çalışır:

> "Felsefe, kelime anlamıyla bilgelik sevgisidir. Şimdi eğer bilgelik her şeyin yaratıcısı olan Tanrı ise filozof, Tanrı'yı seven kişidir" (*Tanrı Devleti*, 8, 1).

Platon ve onun izinden gidenler neden felsefeyi Tanrı'yı taklit etmeye, ona benzemeye, onu sevmeye, tek kelime ile Tanrı Aşkı'na özdeş kılmıştır? Çünkü Augustinus'a göre Platon ezeli-ebedi, değişmez, mutlak tinsel, yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını kabul ettiği gibi bu Tanrı'nın mutlak varlık, mutlak hakikat ve mutlak iyilik olduğunu söylemiştir. Böylece Platon Tanrı'yı, filozofların felsefenin üç ana alanı olarak kabul ettikleri şeylerin, yani *varlığı* ele alan fiziğin, *hakikati* ele alan mantığın ve *iyiyi* konu alan ahlâkın temeli kılmıştır. Bunun sonucu olarak Platon, Tanrı'nın varlığın kendisi olduğu gibi onun nedeni (cause), hakikatin kendisi olduğu gibi onun sebebi (raison), iyinin kendisi olduğu gibi bütün insan eylemlerinin kendisine yöneldiği ebedi mutluluğun kaynağı (source) olduğunu dile getirmiştir (*Tanrı Devleti*, 8, 4).

Augustinus'a göre, Platoncular, bu varlık, doğruluk ve iyilik özdeşliğini bir başka özdeşlik, varlık, hayat ve akıl özdeşliği olarak da ortaya koymuşlar ve bu bakımdan da Hıristiyanlığın Tanrı tanımına, Tanrı anlayışına yakın bir anlayış geliştirmişlerdir: Onlar

> 'Tanrı'da varlık, hayat ve aklın da bir ve aynı şey olduğunu söylemişlerdir' (*Tanrı Devleti*, 8, 6).

Augustinus, Platoncuların Tanrı'nın evrenle ilişkileri konusunda da Hıristiyan öğretiye benzer görüşlere sahip oldukları kanısındadır. Augustinus'a göre, onlar Tanrı'nın dünyayı iyiliğinden, cömertliğinden yani sevgisinden dolayı yarattığını, bu yaratımın tanrısal bir ilke, Akıl aracılığıyla gerçekleştiğini, bundan dolayı da bu dünyanın mümkün olan tek dünya, mümkün dünyalar içinde onların en mükemmeli olduğunu söylemiştir.

Ancak Augustinus'un Platonculara olan bu yakınlık duygusu, onlara dizdiği övgüler sınırsız ve koşulsuz değildir. Bu ve benzeri görüşlerinden ötürü onları kendisine ve Hıristiyanlığa yakın bulmakla birlikte, onların bir bölümü önemli olmayan, bir bölümü ise hayati önem taşıyan bazı konularda Hıristiyan öğretisine aykırı düştükleri ve dolayısıyla büyük yanlışlar içine girdiklerini düşünmektedir. Bu hayati öneme haiz ayrılık noktalarından en büyüğü, Kelâm'ın bedenleşmesi, İsa'nın hayatı ve ölümü ile ilgili Hıristiyan görüşünü kavramaktan yoksun oluşlarıdır.

Augustinus bunun temelinde Platon'un Tanrı'nın insanlıkla karışabileceğini, insanlaşabileceğini mümkün görmemesinin ve tanrısallığın ana özelliğinin insanlıkla temasta bulunma sonucu ortaya çıkacak kirlenmeden uzak kalma olduğunu düşünmesinin yattığını ileri sürmektedir (*Tanrı Devleti*, 9, 16). Bunun sonucu Platoncuların Tanrı'dan çıkan ikinci ilkenin yani Logos'un veya Nous'un varlığını kabul etmelerine karşılık, Hıristiyanların temel inancı olan İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olarak Kelâm olduğu görüşüne karşı çıkmalarıdır. Çünkü Platonculara göre Kelâm'ın İsa olduğu görüşü, Tanrı'nın tanrılık vasfını kaybetmeksizin insan kılığına bürünerek dünyaya indiği anlamına gelmektedir.

Augustinus, bu farklılığın son derece önemli olduğu, çünkü burada Hıristiyanlığın en önemli dogmasının bulunduğu ve bunu kabul anlamamanın tüm Hıristiyanlığı anlamamak veya ona karşı çıkmak anlamına geldiğini söyler. Çünkü tüm Hıristiyan inancı ve öğretisi, bu teze inanmaya, onu kabul etmeye dayanmaktadır. Augustinus'a göre, bunun nedeni insan oğlunun kurtuluşunun ancak böyle bir özelliğe sahip bir arabulucunun (Mediateur) varlığı-

na bağlı olmasıdır. Başka bir deyişle insan oğlunun Adem'in işlediği asli günahtan kurtulabilmesi, bağışlanabilmesi için özelliği bu olan bir varlığın zorunlu olmasıdır:

> "Eğer en muhtemel ve en güvene layık kanıya göre bütün insanlar ölüme tabi oldukları sürece zorunlu olarak mutsuzlarsa, sadece insan olmayacak, aynı zamanda Tanrı olacak ve mutlu ölümlülüğü sayesinde insanları sefil ölümlülüklerinden kurtararak mutlu ölümsüzlüğe götürecek bir arabulucuyu aramak gerekir. Şimdi bu arabulucu ne ölümden bağışık olmalı, ne de ebedi olarak onun tutsağı olmalıdır. Bu arabulucu Kelâm'ın tanrısallığını bozmaksızın, ama bedenin kusuruna bürünerek ölümlü olmuştur... O halde bizimle Tanrı arasındaki bu arabulucunun geçici bir ölümlülükle ebedi bir mutluluğu bir arada bulundurması gerekmekteydi. İyi melekler ölümlü mutsuzlukla ölümsüz mutlular arasında böyle bir yerde olamazlardı... İsa, Kelâm olarak arabulucu değildir; çünkü Kelâm ebediyetin ve izzetin yüksekliklerinde mutsuz ölümlülerden uzaktır. O, insan olarak arabulucudur. Böylece o, en yüksek mutluluğa sahip olan ve bu mutluluğu veren Tanrı'ya ulaşmak için başka arabulucular aramamız gerektiğini gösterir; çünkü her türlü mutluluğun kendisinden kaynaklandığı Tanrı, insan olmaya tenezzül ederek, bizi en kısa yoldan kendi tanrısallığıyla birleştirmektedir" (*Tanrı Devleti*, 9, 15).

Augustinus, bu özelliğe sahip olması gereken bir arabulucunun zorunluluğuna ve İsa'nın bu arabulucu olduğuna dair görüşünü *İtiraflar*'da da benzeri sözlerle dile getirir:

> "Tanrı ile insan arasında bir arabulucu, hem Tanrı hem insanla ortak bir şeye sahip olmalıdır. Eğer bu arabulucu tümüyle insan gibi olursa Tanrı'dan uzak olacaktır; tümüyle Tanrı gibi olursa o zaman da insandan uzak olacaktır. Ama her iki durumda da bir arabulucu olamayacaktır... İsa bir insan olan ve günahkâr ve ölümlü olan insanlarla ölümsüz ve hakikat olan Tanrı arasında arabulucuk yapan bu varlıktır... Ancak o, Tanrı'nın Kelâm'ı olarak Tanrı ile insan arasında bir aracı değildir, çünkü (Kelâm olarak) Tanrı'ya eşittir, Tanrı'nın yanında Tanrı'dır ve Tanrı'yla birlikte tek Tanrı'dır" (10, 42-43).

Augustinus, Platoncuların Hıristiyan öğretisine aykırı olan bir başka önemli yanlışlarının Hıristiyan Teslis'inin üçüncü şahsı olan Kutsal Ruh'u tanımamaları ve onu tanımaktan kaçınmaları olduğunu söyler. Platoncuların en bilgili, en aklı başında filozoflarından biri olan Porfirios Baba'yı tanımaktadır. Oğul'u ise en azından Baba'nın Akıl'ı, Kelâm'ı olarak kabul etmekte-

dir. Ama her nedense Kutsal Ruh'u tanımamakta, onun hakkında konuşmamakta veya ondan ancak çok belirsiz bir tarzda söz etmektedir. Plotinos'a gelince, o da Bir veya Tanrı, Nous veya Kelâm yanında üçüncü kutsal bir ilkenin varlığını kabul etmekte, onun Ruh olduğunu söylemekte ama onu kutsal varlıklar dizisi içinde ancak üçüncü sıraya yani Kelâm'ın altına yerleştirmektedir (*Tanrı Devleti*, 10, 23).

Oysa Hıristiyanlar, Augustinus'a göre, Tanrı'dan söz ettiklerinde iki veya üç ilkeden değil, tek bir ilkeden, iki veya üç Tanrı'dan değil, tek bir Tanrı'dan söz ederler. Hıristiyanlar Baba'nın, Oğul'un veya Kutsal Ruh'un aynı veya Kutsal Ruh'un, Baba'nın ve Oğul'un aynı olduğunu söylemezler;

> 'Baba'nın Oğul'un Baba'sı, Oğul'un Baba'nın Oğul'u, Kutsal Ruh'un ise Baba ve Oğul'un Ruh'u olduğunu ve ne Baba, ne Oğul olduğunu söylerler' (*Tanrı Devleti*, 10, 24).

Augustinus, Platoncuların Tanrı anlayışları ile Tanrı ile evren arasındaki ilişkilerle ilgili kuramlarının da, Hıristiyan öğretisine çok yakın düştüğünü kabul eder, ama özellikle ikinci konuda onların görüşlerinin bazı belirsizlikler ve sorunlar içerdiğini düşünür. Örneğin Platoncular evrenin Tanrı'nın eseri, Tanrı'nın evrenin nedeni olduğunu söylemekte, bu bakımdan evrenin yaratılmış olduğunu kabul etmektedirler, ama bu yaratılmaya zaman bakımından bir başlangıç kabul etme konusunda son derece isteksiz davranmaktadırlar. Böylece onlar Tanrı ile evren arasındaki öncelik sonralık ilişkisini *zamansal bir öncelik* değil de varlıksal, tözsel, nedensel bir öncelik olarak ortaya koymaktadırlar.

Oysa Augustinus'a göre bu, evrenin Tanrı tarafından meydana getirilmek, Tanrı'nın eseri olmakla birlikte zaman bakımından onunla aynı ezeliliğe, aynı başlangıçsızlığa sahip olduğu anlamına gelmektedir.

Evrenin zaman bakımından ezeli olmasına şiddetle karşı çıkan Augustinus'un, öte yandan onun zaman bakımından ebedi olmasına fazla bir itirazı yoktur. Evren, eğer Tanrı isterse, Tanrı'nın iradesi ve kararı sonucu, ruhun kendisi gibi, ebedi kılınabilir.

Augustinus böylece evrenin Tanrı tarafından *zaman içinde* değil, *zamanla birlikte* yaratılmış olduğunu savunur. Bu, ilerde aynı sorunla karşılaşan Gazali'nin de ileri süreceği bir formülle Tanrı'nın evreni yarattığında *zamanı da onunla birlikte yaratmış* olduğu anlamına gelmektedir (*Tanrı Devleti*, 11, 4-6).

Augustinus Platon'un ruha bakış, onu ele alış tarzını beğenmekle birlikte, onun psikolojisinin de bazı özel sonuçlarını eleştirir ve onları Hıristiyan öğretisine aykırı bulur. Bu sonuçlardan biri ve en önemlisi Platoncuların ruhu, Tanrı ile aynı ölçüde ezeli (coeternal) bir varlık, bir töz olarak görmeleridir. Oysa Augustinus için ruh, bedenden daha üstün ve daha değerli olmakla birlikte, sonuçta geri kalan her şey gibi Tanrı'nın basit bir yaratığından başka bir şey değildir. Bu nedenle o, doğası gereği ezeli-ebedi veya ölümsüz olmayıp bu özelliğini ancak Tanrı'nın iradesi ve bağışına borçludur (*Tanrı Devleti*, 10, 31).

Augustinus ruh sorununu ele alırken Platon'un ruh göçüne inandığını ileri sürer. Ona göre bu, Platoncuların bir insanın ruhunun farklı insanların veya hayvanların bedenine geçtiğini ileri sürdükleri, böylece Hıristiyan öğretisinin savunduğu gibi Yargı Günü'nde kendi bedenine dönmesinin söz konusu olamayacağı anlamına gelmektedir. Bu noktada Augustinus, Platonculara şu soruyu sorar: "Bir ruhun kendi bedenine tek bir kez dönüşüne inanmak, o kadar çok farklı bedenlere dönüşüne inanmaktan daha mantıklı değil midir?" (*Tanrı Devleti*, 10, 30).

Nihayet Augustinus Platon'un bedenin kendisinin bir kötülük olduğu, bedenle birleşmenin ruh için bir ceza olduğu yönündeki temel görüşünü de eleştirir. Çünkü Augustinus'a göre *ruh gibi beden de Tanrı'nın eseridir* ve dolayısıyla ruh gibi beden de *kendi doğası, kendi varlık alanı ve seviyesi* bakımından iyidir.

Ruh hakkında Augustinus'un temel görüşü şudur: Ruh, doğası bakımından, Platon'un düşündüğünün tersine, iyi ve ölümsüz olmadığı gibi beden de doğası bakımından kötü ve ölümlü değildir. Böylece Adem'in işlediği günahın nedeni, onun bedeni veya bedeninin doğası değil, yapmış olduğu yanlış seçimdir: Adem'in ruhu bir bedene sahip olduğu için kötü olmamıştır; tersine kötü bir seçim yaptığı için bedene sahip olmuştur (*Tanrı Devleti*, 12, 26-27).

Augustinus'a göre, bedenle ruh arasında yapılacak bir karşılaştırma şüphesiz ruhun bedene göre çok daha değerli olduğunu, varlık seviyesi bakımından çok daha yukarıda bulunduğunu gösterecektir. Ne var ki, insanın günaha bulaşmasında, dolayısıyla Tanrı tarafından adil bir biçimde cezalandırılıp, cennetten kovulması olayında "eleştirilmesi, suçlu bulunması gereken, beden değil, ruhun kendisidir."

Augustinus ruhla beden arasındaki ilişkiler, ikisinden hangisinin iyi hangisinin kötü ve düşüşün nedeninin ne olduğu gibi konularla ilgili olarak Platon'a bir soru yöneltir: Platon *Timaios*'ta dünyanın olabilecek en iyi bir biçimde Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu söylemiyor mu? O zaman ruhla-

rın bu dünyadaki hayatlarına yani bedenlerine dönüşlerini neden bir ceza olarak görmek veya göstermek istemektedir?

Bedenin yapısı veya doğası bakımından zaafı veya eksikliği, ölümlü olmasıdır. Ama Augustinus'un sürekli olarak tekrarladığı gibi ruhu günahkâr kılan, bedenin ölümlülüğü değildir, tam tersine onun ölümlülüğünün nedeni ruhun işlemiş olduğu günahtır. Nitekim Şeytan da bir melektir ve bedeni yoktur. Ama, Tanrı'ya isyan ederek, suç işlemiştir. Böylece Şeytan'da günahın nedeni beden değil, onun ruhu olmuştur (*Tanrı Devleti*, 10, 24; 14, 3).

Augustinus ve İman

Hıristiyanlık öncesi Yunan düşüncesinde felsefe ve din arasındaki ilişkiler sorunu diye bir sorun vardır ama akıl ile iman arası ilişkiler diye bir sorun yoktur. Birinci sorun ve ona getirilen bir çözümle özellikle İskenderiye Yahudi ilahiyat okuluna mensup Philon'da ve Geç Platoncu hareket içinde ortaya çıkan *Paralel Hayatlar*'ın yazarı Plutarkhos'ta karşılaşmıştık. Ancak ne bu iki filozofta ne de onlarla aynı dönemde yaşamış diğer filozoflarda ikinci sorunun varlığı veya ona getirilen herhangi bir çözümle karşılaşmamıştık.

Hıristiyanlık ortaya çıkıncaya kadar olan dönemde Yunan felsefesinde böyle bir sorunun ortaya çıkmayışında şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü daha önce bazı vesilelerle değindiğimiz gibi Yunan çok tanrıcı dininde kendilerine inananın mümin yani iman sahibi, inanmayanın ise kâfir yani imansız, dinsiz olarak adlandırılacağı anlamda belirlenmiş bir dinsel inançlar veya dogmalar grubu mevcut değildi.

Bunun yanı sıra yine Yunan çok tanrıcı dininde Hıristiyanlıktaki Kilise, İslâm'daki dini-teolojik mezhepler veya bunların temsilcileri olan din bilginleri, ulema gibi sözünü ettiğimiz yönde belirlenmiş, tanımlanmış bir dogmalar bütünü üzerinde doğru yorum yetkisine sahip bir ruhban sınıfı mevcut değildi. Herodot, Yunan dinini Homeros ve Hesiodos'un yarattığını söylemiş ve bununla Yunan tanrılarının adları, şecereleri, özellikleri, eylemleri, kendi aralarındaki ilişkileri gibi konulardaki tasavvur veya mitleri ilk kez bu şairlerin kendilerinin yarattığını kastetmiştir.

Yunan çok tanrıcı dini bugün bizim Hıristiyanlık veya İslâm'la ilgili olarak bildiğimiz anlamda bir dogmalar dini olmayıp daha çok yerine getirilmesi gereken doğru dinsel davranışlara, gerçekleştirilmesi gereken uygun dinsel ibadetler ve merasımlere dayanan, onları ön plana alan bir dindi. Bu davranış ve ibadetlerin, merasimlerin uygun bir şekilde yerine getirilmesi ve çok genel olarak tanrıların var olduğuna inanılması şartıyla, başta şairler, yazar-

lar ve filozoflar olmak üzere herkes bu tanrıları, onların özelliklerini, eylemlerini, aralarındaki ilişkileri istediği şekilde tasarlama ve ifade etme imkânına sahipti.

Nitekim de fiilen böyle olmuştur. Başta Homeros, Hesiodos, Pindaros olmak üzere büyük Yunan şairleri ile Aiskhylos, Sophokles, Euripides, Aristophanes olmak üzere büyük Yunan edebi yazarları ve Herakleitos, Pythagoras, Empedokles, Sokrates, Platon, Aristoteles, Epikuros, Zenon vb. olmak üzere önde gelen Yunan filozofları bu kayıtlar altında, Yunan tanrılarını arzu ettikleri gibi tasarlama yoluna gitmiş ve bu alanda daha önce gördüğümüz gibi birbirlerinden tamamen farklı görüşler ortaya atmış, düşünceler geliştirmişlerdi.

Bu arada Yunan dünyasında Sokrates, Anaksagoras ve nihayet Aristoteles örneğinde olduğu gibi filozoflara (ve diğer yazarlara, şairlere, edebiyatçılara) zaman zaman dinsiz oldukları veya dinsizce düşüncelere sahip oldukları yönünde bazı suçlamalar yöneltilmiş ve Sokrates örneğinde olduğu gibi bazıları mahkemeye verilip cezalandırılmışlarsa, bunların gerisinde Sokrates'in yargılanması meselesinde gördüğümüz gibi dogmatik-dinsel suçlamalardan çok siyasal-ideolojik nedenler bulunmaktaydı.

Akıl ile iman veya bilme ile inanma arasındaki ilişkiler sorunu, bu terimlerin kendilerinin de gösterdiği gibi aslında epistemolojik bir sorundur. Bununla birlikte, insanda bilmenin yanında ondan farklı, inanma denen bir ruh fiilinin var olduğu, olması gerektiği görüşünün sözünü ettiğimiz dönemde ortaya çıkması, epistemoloji alanında ortaya çıkan salt epistemolojik bir sorundan kaynaklanmamıştır; Tanrı'ya, evrene, Tanrı ile evren arasındaki ilişkilere, insana, onun evren içindeki yeri ve konumuna Yunan'dakinden tamamen farklı bir açıdan, farklı bir modelden bakan yeni bir geleneğin yani Yahudi-Hıristiyan geleneğinin ortaya çıkışından ileri gelmiştir. Bu olay o zamana kadar varlığı fark edilmeyen veya fark edilse bile önem verilmeyen, bilginin, bilimsel veya felsefi bilginin yetersiz, güvensiz, kusurlu bir alt türü olarak görülen sanı, inanç (belief, croyance) kavramını aşan bir kavramı, kelimenin dar ve özgün anlamında iman (fides, foi, faith) kavramını ön plana çıkarmıştır. Bunun sonucunda iman kavramı o zamandan bu yana teolojinin, din felsefesinin, felsefe tarihinin, kısaca felsefenin kendisinin gündemine girmiştir. Yine bu olayın sonucu olarak felsefenin gündemine bir başka önemli problem, bütün Ortaçağ'ı meşgul edecek olan imanla akıl, iman etmekle bilmek arasındaki ilişkiler problemi gelip oturmuştur.

Hıristiyanlık öncesi Yunan felsefesinin en önemli sorunu, varlık ve

oluş sorunuydu. Buna bağlı olarak ortaya çıkan ikinci önemli sorun doğal olarak varlığın gerçek, bilimsel, felsefi bilgisi ile oluşun gerçek olmayan, güvensiz, yetersiz bilgisi arasındaki ilişkiler sorunu olmuştu.

Başka şekilde söylemek istersek Hıristiyanlık öncesi Yunan felsefesinin iki önemli ayrımı vardı: Gerçekten var olanla oluş halinde olan, sürekli değişme içinde olan şey ayrımı ve gerçek, bilimsel, felsefi bilgiyle, eksik, yetersiz, güvenilmez bilgi ayrımı.

Bu ikinci ayrımı ifade eden ana epistemolojik kavram çifti, Yunanca ifadesiyle 'episteme-doksa' yani 'bilgi-sanı' kavram çiftiydi. Burada 'episteme', aklın ürünü olan, kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan, kanıta dayanan tümel, evrensel, nesnel bir bilgi anlamına gelmekte, buna karşılık 'doksa', tanımı gereği bireysel, öznel ve keyfi olan, dolayısıyla şüpheli veya tartışılabilir olan kanı, sanı, varsayım veya tahmini temsil etmekteydi.

Bu ayrımın ilk ve en iyi bir biçimde Platon'da ortaya çıktığını görmüştük. Platon evreni varlık bakımından ikiye, gerçeğin dünyası ile görünüşlerin dünyasına, aklın dünyasıyla duyuların dünyasına, varlığın dünyasıyla oluşun dünyasına, tümelin dünyasıyla tikelin dünyasına, ezeli-ebedi olarak var olan, değişmeyen şeylerin dünyasıyla sürekli olarak varlığa gelen ve varlıktan kesilen şeylerin dünyasına ayırdığı gibi, bu dünyaların bilgisiyle ilgili olarak da benzeri epistemolojik bir ayrım yapmıştı. Bu ikinci ayrıma göre varlığın, gerçeğin, değişmeyen, ezeli-ebedi olanın bilgisi felsefe, diyalektik ve 'episteme'; görünüşlerin, sürekli olarak değişen şeylerin, gelip geçici şeylerin, tikellerin bilgisi ise kanı, sanı, tahmin, varsayım, kısaca onun *Devlet* adlı diyaloğunda genel olarak inanç başlığı altında topladığı 'doksa'ydı.

Platon varlık kuramında idealist, bilgi kuramında rasyonalist bir filozoftu. Var olan şeyin, gerçeğin madde-dışı olduğu için duyu bilgisiyle değil, yine madde-dışı bir doğaya sahip olan akıl tarafından kavranabileceğine inanmaktaydı. Buna karşılık Epikuros ve Stoacılar materyalist ve empirist idiler. Var olanın özü itibariyle maddi bir gerçeklik (atom veya cisim) olduğunu kabul ettikleri gibi onun bilgisine de, yine özü itibariyle duyusal-empirist bir yöntemle ulaşılabileceğini savunmaktaydılar.

Ancak sözünü ettiğimiz bilgi-inanç sorunu ile ilgili olarak Epikuros ve Stoacıların bakış açıları, söz konusu ayrıma yaklaşım tarzları gene de Platon'unkinin aynıydı. Onlar için de bilgide esas ayrım, gerçek bilgi ve gerçek olmayan bilgi ayrımıydı. Onların Platon'dan ve daha az keskin bir tarzda olmak üzere Aristoteles'ten farkları, bu ikincilerin tersine *a priori* veya salt akılsal bir bilginin varlığına inanmamaları, bilginin kaynağının son tahlilde de-

ney olduğunu savunmalarıydı. Bu nedenle onlar özellikle Platon'un tersine kaynağı deney olmayan veya deneye indirgenmeyen, deneyle doğrulanmayan bilginin bir sanıdan, kanıdan, uydurmadan başka bir şey olmadığını ileri sürmekteydiler.

Bu arada Stoacı bilgi kuramında özel bir durumun söz konusu olduğunu düşünebilir, Stoacıların dış dünyadan gelen algıların doğru olarak tanımlanabilmesi veya kabul edilmesi için bilenin bu algıya karşı takındığı onama veya reddetme olgusunu ön plana almalarına dikkat çekebilir, böylece burada inanmaya benzer öznel, bireysel, bir ruh fiilinin söz konusu olduğunu, bu nedenle Stoacıların bu yönüyle Hıristiyanlığın daha sonra ortaya atacağı anlamda iman kavramına benzer bir şeyin varlığını kabul ettiklerini ileri sürebiliriz.

Ancak bu düşünce veya iddiamız doğru olmayacaktır. Çünkü Stoacı filozof, bilen varlığın, öznenin bu onama ve reddetmesini, gerçekte bireysel, psikolojik, öznel bir yargıyla ilgisi olmayan bir zihin fiili olarak tanımlamaktaydı. Başka bir ifadeyle algıda öznenin onama veya reddetme yargısı üzerinde ısrar eden Stoacı filozofun vurgulamak istediği, bilgide inanca benzer, inanç diye nitelendirilebilecek bir unsurun olabileceği değildi; kesinliğin tam olması için, onun mutlaka bilen öznenin zihinsel onayına dayanması gerektiğiydi.

Sonuç olarak Hıristiyanlık öncesi Yunan felsefesinde ister rasyonalist, ister empirist bilgi kuramı söz konusu olsun bilgi olayında esas ayrım, bilginin türleri veya dereceleri veya tam, gerçek, doğru bilgi olan 'episteme' ile gerçek bilgi olmayan, sadece bir tahminden, bir sanı veya kanıdan, bireysel, öznel yargıdan ibaret olan 'doksa' arasındaki ayrımdı.

Ruhta bilme dışında, inanma diye ayrı ve aynı ölçüde hatta daha önemli, daha değerli bir fiilin ve onun kaynağı olan bir yetinin bulunduğu, bazı şeylerin birincinin konusu olmasına karşılık başka bazı ve daha önemli şeylerin, hakikatlerin, teknik terimle sırların (mystere), doğaları gereği insani bilginin üzerinde olmalarından ötürü ancak bu ikincinin konusu olabilecekleri, olmaları gerektiği görüşü ilk defa ciddi bir tez olarak Hıristiyanlıkla ve Aziz Paul'le birlikte ortaya çıkmıştır.

Eski Ahit'te İsa öncesi döneme ait son peygamberlerin (İşaya, Yeremya) kitaplarında da bu yönde bazı cümlelerle, ifadelerle karşılaşılmaktaysa da, bu tez, ilk defa Aziz Paul'un eylemlerini ve görüşlerini anlatan *Resullerin İşleri*'nde ve onun *Korintlilere Birinci Mektup*'u gibi diğer yazılarında açık bir biçimde kendini göstermektedir.

Aziz Paul, daha önce değindiğimiz gibi İsa'nın hayatı, ölümü, çarmıha

gerilmesi gibi konularda Hıristiyanlığa ve kendisine yöneltilen itirazlara, bunlarla ilgili Hıristiyan tezlerinin Yunan, hatta Yahudi aklına, bilgeliğine aykırı olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Aziz Paul, İsa'nın hayatının, eylemlerinin, mucizelerinin, çarmıha gerilmesinin vb. Yunan, hatta Yahudi bilgeliği açısından bir delilik, bir saçmalık olarak görülebileceğini, ancak bu Hıristiyan tezleri ile ilgili olarak Hıristiyan deliliği ve saçmalığının bunlara karşı çıkan Yunan, Yahudi bilgeliğinden daha üstün olduğunu savunmuş ve Hıristiyanlığın özünü meydana getiren şeyin bu deliliğe, saçmalığa inanmak olduğunu söylemiştir.

Sonuç olarak Aziz Paul ister duyusal, ister akılsal olsun, insani bilme tarzının, insani bilgeliğin karşısına onunla aynı türden olmayan, ondan ayrı bir kaynaktan gelen, ruhun başka bir yetisinden, başka bir fiilinden kaynaklanan başka bir bilme şeklini yani imandan kaynaklanan ve buna dayanan bir bilme ve bilgelik tarzını koymuştur.

Aziz Paul'de ilk defa bu kadar keskin bir bilinç ve kararlılıkla ortaya konan bu bilme-inanma karşıtlığı ile ve buna bağlı olarak iman üzerine yapılan vurgunun Tertulianus tarafından 'inanıyorum, çünkü saçmadır' veya 'saçma olduğu için inanıyorum' şeklinde daha keskin veya daha meydan okuyucu bir biçimde formülleştirildiğini de biliyoruz.

Ancak inanmayı düşünmenin, imanı aklın karşısına bu kadar keskin ve uzlaştırılamaz bir biçimde koymanın bazı tepkilere neden olduğuna da daha önce değinmiştik. Justinus, Clemens, Origenes gibi bazı başka Hıristiyan Kilise Babalarının bu çözümden çok memnun olmadıklarını, Yunan aklı ile Hıristiyan imanı, Yunan felsefesi ile Hıristiyan öğretisi arasında bir uzlaştırmanın yolunu aradıklarını görmüştük.

Bununla birlikte bu uzlaştırma arayışını devam ettirme, onunla ilgili bir çözümü teorik bakımdan işlenmiş, tutarlı bir sistem içinde ortaya koyma ve imanın kendisinin tamamen akıl dışı veya insan üstü bir şey olmadığı, olması gerekmediği gibi aklın veya düşüncenin kendisinin de sanıldığı gibi iman dışı, tarafsız, nesnel veya 'seküler' bir zemin içinde ortaya çıkmadığı, çalışmadığı, aklın ve düşüncenin kendisinde de imanla, inanmayla ilgili bazı ön kabuller bulunduğunu gösterme başarısı, Augustinus'a ait olacaktır. Augustinus bununla kalmayacak, kavramsal düzeyde başarılı bir şekilde ortaya koyduğu bu iman-akıl arası ilişkiler kuramının, yaratmış olduğu teolojik sistemiyle somut ve pratik bir uygulamasını da verecektir.

Augustinus imanla aklın bir uzlaştırılması olarak ortaya koyduğu bu teolojik sisteminde, üstünlüğü doğal olarak Hıristiyan imanına, Hıristiyan

vahyine verecektir. O, böylece Hıristiyanlığı felsefileştirmekten çok felsefeyi Hıristiyanlaştırmak isteyecektir. Ama niyeti veya amacı ne olursa olsun, daha önce de işaret ettiğimiz gibi bu uzlaştırma girişiminin ve onun somut ürünü olan teolojik sisteminin sonucu *tarihsel olarak* Yunan felsefesi ve Hıristiyan öğretisinin yeni ve felsefe adına daha olumlu bir zemin üzerinde birbirleriyle karşılaşması, Hıristiyanlığın kendisinin felsefeye kucak açması, onu benimsemesi, ona yaşama imkânı sağlaması olacaktır.

Peki bu uzlaştırmadan Hıristiyanlığın kazancı ne olacaktır? Augustinus'un düşüncesi sayesinde Hıristiyanlık bir Tatianus veya Tertulianus'ta olduğu gibi seküler insan aklına, insan düşüncesine, bu düşüncenin ürünü olan bilgilere, kısaca bir bütün olarak Yunan aklına, Yunan kültürüne karşı bağnaz, hırçın, reddiyeci tutumunu terk edecek, bu sayede salt imandan kaynaklanan tezlerine aynı zamanda akılsal bir savunma, akılsal bir temellendirme, akılsal bir derinlik sağlayacaktır.

Augustinus'un bu çözümü sayesinde din, özel olarak Hıristiyanlık örneğinin ötesinde genel olarak tek tanrıcı din, başta temel kavramı olan iman olmak üzere diğer bazı ana kavram ve unsurlarıyla, ilk kez, ciddi bir biçimde felsefi düşünme, araştırma ve soruşturmanın konusu olacak, felsefi olarak kavramsallaşacak, tek kelimeyle felsefileşecektir.

Yeni-Platoncuların dini bir kaygıyı felsefi düzeyde ifade etmeye ve doyurmaya çalışan insanlar olduğunu biliyoruz. Yeni-Platoncular bunu, özü itibariyle ortadan kalkmaya yüz tutmuş bir dünyanın dini formlarını yani Yunan ve Roma çok tanrıcılığını, Sır ve Kurtuluş Dinlerini ciddiye alarak, onlar üzerinden gerçekleştirmeye çalışmışlardı. Ancak onların bu çabası başarısızlığa mahkûmdu; çünkü bu dinler artık devirlerini tamamlamıştı. Bu nedenle felsefenin, Yeni-Platonculuk aracılığıyla bu dinlerle karşılaşmasının, onlara yeniden bir canlanma imkânı vermesi mümkün değildi.

Ayrıca bu karşılaşma aslında felsefenin kendisinin zararına olmuştu. Çünkü İamblichos ve Proclos gibi geç dönem Yeni-Platoncularında gördüğümüz gibi Yunan felsefesi, değeri olan yüksek bir fikrî hareket olmaktan uzaklaştırılarak falcılığa, büyücülüğe, astrolojiye, teurjiye kucak açan bir tür 'fantazmagori'ye dönüştürülmüştü.

Hıristiyanlık ise birçok şeyiyle yeni bir dindi ve yeniyi temsil ediyordu, diğer Sır ve Kurtuluş Dinleriyle ortak bazı şeyleri paylaşmakla birlikte Tanrı'ya, insana, ruha, kurtuluşa tamamen yeni ve daha yüksek bir açıdan bakmaktaydı. Felsefenin Hıristiyanlıkla buluşması ve onunla uzlaşması, sözünü ettiğimiz diğer dinlerle buluşup, uzlaşmasından daha önemli olduğu gibi fel-

sefenin kendisi bakımından da daha değerli imkânlar içermekte ve felsefeye iyi bir gelecek vaat etmekteydi.

Bu ön bilgilerden sonra Augustinus'un inanma ve bilme, iman ve akıl hakkındaki kuramını daha yakından inceleyelim.

Augustinus genel olarak inanmanın bilmeden, iman etmenin anlamadan çok farklı, ona tamamen zıt bir şey olduğunu düşünmemektedir. Ona göre genellikle her bilmede, her düşünmede belli bir inanma olduğu gibi her inanmada da belli bir düşünme vardır. Başka bir ifadeyle iman sadece dinsel alana ait bir olay olmadığı, normal hayatta, gündelik hayatta, bilimde de belli bir yer işgal ettiği, belli bir ölçüde kullanıldığı gibi akıl da iman ile ilgili şeylerde tamamen işlev dışı değildir.

Augustinus inanmanın akla uygun olduğunu, çünkü hayata uygun olduğunu, hayatın kendisinin de onu gerektirdiğini göstermek için daha önce Arnobius tarafından işaret edilmiş olan bir olguya değinir. Bu "inanma olmaksızın aile ve toplum hayatının imkânsız olması" olgusudur. Augustinus'a göre aile ve toplum hayatı, site hayatı, pratik hayat için anne babamıza, dostlarımıza, hocalarımıza, yöneticilerimize, kısaca başka insanlara, onların bize söyledikleri şeylere, tanıklıklarına güvenmemiz yani son tahlilde inanmamız zorunludur.

Augustinus öte yandan inanma eyleminin alanını genişletir; onun içine gözümüzle görmek, aklımızla düşünmek imkânına sahip olmadığımız her şeyi sokar. Böylece geçmişte cereyan etmiş olan tarihsel olaylarla ilgili bilgileri bize veren otoritelere, tanıklara inanma durumunda ve zorunda olduğumuz gibi başka ülkelerin olduğu, filanca tarihte doğduğumuz veya anne babamızın kim olduğuyla ilgili bilgilerimizde de kendisine dayandığımız yöntem, son tahlilde inanma diye adlandırmamız gereken yöntemdir (*İtiraflar*, 6, 5; *Tanrı Devleti*).

Böylece Augustinus için inanma olayı, insanın özüne aykırı olmak şöyle dursun, deyim yerindeyse insani varlığımızın yapısına dokunmuş bulunmaktadır. Bilmek gibi veya bilmek kadar inanmak da insani bir varlık olarak bizim temel bir özelliğimiz ve bu anlamda kaderimizdir. Augustinus'a göre bazı şeylere inanmamız gerektiği ve onlara inanma ihtiyacı içinde olduğumuz şeklindeki yargımız kesinlikle keyfi değildir, insanın varlık durumu hakkında daha geniş tecrübeye dayanan bir akıl yargısıdır.

Augustinus inanma hakkında bu genel gözlemlerini sıraladıktan sonra inanmanın tanımına geçer: İnanma, *tasdike dayanan veya tasdikle birlikte bulunan bir düşünce biçimidir*. Böylece düşünme, inanmadan daha geneldir

ve mutlaka inanmadan önce gelir. İnanma, bir düşünmedir; ama özel bir tür düşünmedir; kendisiyle birlikte bir tasdik gerektiren veya bir tasdikle birlikte bulunma ihtiyacı içinde olan düşüncedir.

O halde şunu söylemek doğru olacaktır: *"Her inanma bir düşünmedir, ama her düşünme bir inanma değildir." İnanmayı diğer düşünme biçimlerinden ayıran şey, onda "düşüncenin düşünülen, daha doğrusu öğrenilen şeyi aynı zamanda tasdik etmesi yani onun doğruluğunu kabul etmesi, onaylamasıdır."*

Peki diğer düşünme tarzlarında, örneğin duyusal bilginin, deneysel bilginin, mantıksal veya matematiksel bilginin temelinde bulunan düşünmede de bilen, düşünen, duyduğu, gördüğü, algıladığı veya düşündüğü şeyin doğruluğunu tasdik etmez mi?

Augustinus bu soruya 'hayır' diye cevap verir ve ne tür özel bir düşünme tarzı olduğunu göstermek üzere inanma fiilini her iki anlamda yani gerek duyusal, gerekse entelektüel anlamda 'görme' fiiliyle karşılaştırır. Augustinus'a göre duyusal ve akılsal görmede yani ister gözümüzle duyusal bir nesneyi gördüğümüzde, ister aklımızla, düşüncemizle akılsal bir doğruyu, örneğin geometrik bir teoremi kavradığımızda aynı zamanda bu gördüğümüz veya kavradığımız şeyin veya ona ilişkin algımızın, kavrayışımızın doğruluğunu onaylamayız. Çünkü böyle bir onaylamaya ihtiyaç duymayız. Sözü edilen her iki anlamda görmede, *gördüğümüz şey, doğruluğunu bize kendisi onaylatır. Doğru olduğunu söylemek veya doğrulamak için ona kendimizden kaynaklanan bir onayı, bir doğrulamayı eklemek ve böylece onun doğruluğunu tasdik etmek ihtiyacını duymayız.*

Buna karşılık inanmada, durum farklıdır. İnanmada kendi gözümüzle görmediğimiz veya aklımızla, düşüncemizle kendisiyle doğrudan temasa geçmek suretiyle kavramadığımız bir şey söz konusudur. Böylece onda her zaman bir başkasının aracılığı, tanıklığı yani son tahlilde otorite yoluyla öğrenme diye adlandırmamız gereken bir şey vardır. Örneğin tarihe ilişkin bütün olayların bilgisi böyledir. Geçmişte bir zamanlar Musa diye bir peygamberin yaşamış olduğuna dair bir bilgiyi ne duyusal bir algı, ne de soyut akılsal bir düşünme veya herhangi bir doğa bilimi aracılığıyla elde edemeyiz. Onun için bu konuda zorunlu olarak kulaktan duyma bilgiye, başkalarının yani 'otoriteler'in tanıklığına ihtiyacımız vardır.

Aynı şekilde ve daha ilginç bir durum olarak Augustinus'a göre "Tanrı'ya ilişkin doğrularda veya bilgilerde de durum böyledir." Bir Tanrı olduğu, onun şu veya bu niteliklere sahip olduğu, evrenle ilişkisinin şu veya bu

olduğu, insan için şu veya bu yönde bir kader tayin ettiğine vb. ilişkin bilgileri de özü itibariyle "ne duyu, ne akıl yürütme, düşünme veya herhangi bir doğa bilimi aracılığıyla" edinebiliriz. "Bunun için de otorite yöntemine yani Kutsal Kitaplar'a, bu Kutsal Kitaplar'ı bize getiren insanlara, bu insanlarla birlikte bulunmuş, onların hayatlarını, eylemlerini bize anlatan başka insanlara, onların tanıklığına ihtiyacımız vardır." Augustinus buradan kalkarak çok önemli sonuca varır. Bu sonuca göre, *biz aslında Tanrı'ya inandığımız için İsa'ya inanmayız, tersine İsa'ya inandığımız için Tanrı'ya inanırız.* Böylece dinin nihaî temeli duyusal veya akılsal bilgi değil, inanma veya iman etmedir.

Eğer inanma böyle bir şeyse, onun anlama veya kavramaya oranla daha ilkel, daha aşağı düzeyden bir düşünme veya bilme olduğunu kabul etmemiz gerekmez mi? Augustinus'un bu sonuca bir itirazı yoktur. Evet, inanmanın konusu olan şeyin inanmaya olan uzaklığı, anlamanın, kavramanın konusu olan şeyin, kavramaya uzaklığından *daha fazladır. Hiç şüphesiz inanmanın konusu olan şey, anlamanın, kavramanın konusu olan şeye göre daha karanlıktır.* Hatta bu anlamda inanmanın, tek başına, çocuksu, eksik, ilkel ve bir anlamda kör olduğunu söylemek bile mümkündür.

Ama Augustinus'a göre, yukarıda belirttiğimiz nedenlerle ve insanlık durumumuzun bir sonucu olarak inanmanın insani doğamızda bir yeri, bir zorunluluğu olmasının yanı sıra bir başka nedenle de inanmaya ihtiyacımız vardır.

Bu neden nedir? Augustinus'a göre o, insanın sadece içinde yaşadığı doğal-tarihsel dünyaya ait olmaması, Tanrı'nın imgesine göre yaratılmış bir varlık olduğu için aynı zamanda ölümsüzlük ve en yüksek mutluluğa aday bir varlık olması, bu tanrısal dünyanın doğası ve doğrularının ise doğal akılsal veya bilimsel yollarla kendisine ulaşılması ve tam olarak kavranması mümkün olmayan bir özellikte olmasıdır. Başka bir ifadeyle, varlığımızın kaynağı ve en önemli ereği olan Tanrı'nın, tanrısal olanın, tanrısal dünyaya ait olan her şeyin, normal insani bilgi yolları aracılığıyla, doğa bilimi veya hatta matematiksel doğrular aracılığıyla bilinmesinin asla mümkün olmamasıdır. Evet, insan doğayı, doğada bulunan düzeni, iyiliği, güzelliği gözlemek yoluyla veya kendi ruhunda bulunan tamamen aklî, mantıkî ve matematiksel ezeli-ebedi, zorunlu doğrulardan hareketle onların kaynağı ve teminatı olan bir Tanrı'ya geçebilir, bütün bunlar insana Tanrı hakkında bir *fikir* verebilir. Ne var ki, bu bilgi, dolaylı olmasının yanı sıra sınırlı olmak durumundadır, dolayısıyla bize Tanrı hakkında, onun özü, doğası hakkında doyurucu bir şey vermez. Bundan dolayı Tanrı'nın bize *kendisini açmasına*, *vahyetmesine* ihtiya-

cımız vardır. Nitekim Tanrı peygamberleri ve onların kutsal metinleri aracılığıyla bize kendisini açmıştır.

Augustinus, inanma ve bilme arasındaki ilişkilerle ilgili bu kuramını inanmanın konusu olan şeyleri (credibila) özel bir analize tabi tutarak bir başka şekilde de ortaya koymaya çalışır. Bununla ilgili olarak daha sonra Gazali'nin *İtikatta Orta Yol* adlı eserinde akıl ve nakil arasında ilişkileri ele alırken yapacağı sınıflamaya benzeyen bir sınıflama yaparak inanmanın konusu olan şeyleri başlıca üç gruba ayırır: 1) *Hiçbir zaman anlaşılması, kavranması mümkün olmayan, her zaman ancak inanmanın konusu olarak kalmak zorunda olan şeyler*; 2) İnanılması mümkün olan, ancak aynı zamanda anlaşılması, kavranması mümkün olan şeyler; 3) Nihayet önce inanılması, ama daha sonra belki anlaşılıp kavranması mümkün olacak olan şeyler.

Augustinus birinci grup içine tarihsel doğruları sokar. İkinci grubu ise matematiksel ve mantıksal doğrular meydana getirmektedir. Son grubun içine ise daha özel bir inançlar grubu, müminlerin şimdi kavrayamayacakları, ancak kendilerine inanıp uygun bir hayat sürdükleri takdirde ileride belki bir gün anlayıp, kavrayabilecekleri Tanrı'ya ilişkin özel dinsel doğrular girmektedir.

Birinci grupta bulunan şeyler neden her zaman ancak inanmanın konusu olarak kalacaktır?

Çünkü bu gruba giren olaylar *tarihsel* olaylardır ve onlara ilişkin doğrular da *tarihsel* doğrulardır. Tarihsel olaylar terimin kendisinin de gösterdiği gibi geçmişte olup bitmiş ve kendileriyle asla doğrudan temas kuramayacağımız yani kendilerini görüp, deneyimleyemeyeceğimiz olaylardır.

Bunlar daha önemli olarak tikel, olumsal, genelleştirilmesi mümkün olmayan, somut olaylardır. Bunların bu nitelikleri bakımından anlaşılıp, kavranması imkânsızdır. Çünkü bir şeyi anlamak, onun nedenini, neden ötürü meydana geldiğini anlamak demektir. Bir şeyin nedeniyse onun özü, tümelidir. Tikel bir olayın, tikel bir olay olarak bir öze, tümele geri götürülmesi, ona dayandırılması mümkün olmadığı için anlaşılması imkânsızdır.

Kısaca tarihsel olaylar hakkında ne somut, duyusal yolla ne de soyut, tümel bilim yoluyla bilgi edinmemiz söz konusu olabilir. Onlara ilişkin bilgilerimiz zorunlu olarak her zaman başka insanların tanıklığına dayanan yani otorite yoluyla elde edilecek bilgiler olacaktır ve onlar yine her zaman nedenleri bakımından anlaşılmaz olaylar olarak kalacaklardır. Bu nedenle onlar zorunlu olarak ve büyük ölçüde, hatta bazen tümüyle genel anlamda inanma diye adlandırdığımız ruhsal fiilimizin yetki alanı içinde bulunacaklardır.

İnanmanın konusunu oluşturan ikinci grup, matematiksel ve mantıksal doğrulardan meydana gelmektedir. Bu noktada Augustinus, bu tür doğruların aynı zamanda *inanmanın da konusu olabileceği* yani akıl yoluyla anlaşılıp kavranmalarının yanı sıra aynı zamanda onlara *inanılabileceğini* belirtir.

Ancak bu, inanmanın konusunu oluşturan şeyin her iki anlamda görmenin konusunu oluşturan şeyden farklı olduğu ve inanmada görmeden ayrı ve farklı bir şey bulunduğu yönündeki Augustinus'un genel görüşüyle bir çelişki yaratmakta değil midir? Muhtemelen hayır! Çünkü Augustinus'un bu ayrımla ve matematiksel hakikatlerde aynı zamanda belli bir inanmanın bulunduğu yönündeki sözleriyle vurgulamak istediği inanma ve kavramanın birbirlerini mutlak olarak dışlamak zorunda olmadıkları, bunun tersi olan iddianın yani inanılan bir şeyin hiçbir zaman ve hiçbir durumda anlaşılamayacağı görüşünün yine mutlak anlamda doğru olmadığıdır. Böylece akıl hakikatlerinin özel olarak ve yapıları gereği *dar anlamda veya özleri itibariyle anlama ve kavramanın konusu* olmakla birlikte daha genel veya geniş anlamda *onlara inanmadan söz etmenin de mümkün olduğu* veya bunda bir sakınca bulunmadığıdır.

Bu ayrımda asıl ilgimizi çeken üçüncü gruptur. Augustinus'un verdiği açıklamadan bu grubun asıl veya dar anlamda Hıristiyan imanının konusunu oluşturan şeyleri yani Tanrı'ya ilişkin hakikatleri içine aldığını anlamaktayız. İkinci gruba giren mantıkî veya matematiksel varlıklar veya nesnelerle aynı türden olmadıkları için onlara akıl veya mantık yoluyla ulaşılması mümkün değildir. Onlar daha çok birinci gruptaki doğrulara yani tarihsel doğrulara benzemektedir, ama Augustinus onları birinci tür doğrulardan da ayırmaktadır. Bunu neden yapmaktadır veya bu ayrımının gerisinde yatan şey nedir? Bu soruyu cevaplandırmamız Augustinus'un dar anlamda inanmanın, Hıristiyan imanının konusunu oluşturan, onun önemini ve değerini oluşturan şeyin ne olduğu, onunla genel anlamda inanma, yani tarihte İskender adında bir kralın yaşamış olduğuna inanmakla İsa'nın Tanrı'nın oğlu olarak dünyaya indiğine inanmanın birbirlerinden nasıl ayrıldığı konusundaki görüşünü daha iyi anlamamıza imkân verecektir.

Bunun için kendimize şu soruyu sormamız gerekir: Birinci tür doğrular tarihte gerçekleşmiş, kendileriyle doğrudan görme veya ilişki kurma imkânımız olmayan tikel, somut, olumsal olaylarla ilgili doğrulardır. Peki İsa'nın kişiliği, tarihin belli bir noktasında insan bedenine bürünmüş olarak dünyaya inmesi, yaşamış olduğu olaylar, çarmıha gerilmesi, daha sonra gökyüzüne

yükselmesi vb. de tarihte gerçekleşmiş, tikel, somut, olumsal olaylar değil midir? O halde bu olayları birinci grup içine giren olaylarla aynı kategori içine sokmamız gerekmez mi veya onları neyle, hangi özellikleriyle onlardan ayırmamız gerekir?

Augustinus'un bu konudaki cevabı şudur: Evet, Tanrı'nın Oğlu olan İsa'nın insan bedenine bürünerek dünyaya inmesi bir açıdan tarihsel, tikel, olumsal bir olaydır. Ama öte yandan o tarih-dışı, ezeli-ebedi, tümel veya soyut bir olaydır. Çünkü İsa tözü bakımından hem insandır, hem insan değil, Tanrı'dır, Tanrı'nın Oğlu'dur. Evet, onun bir insan olarak tarihin belli bir anında, dünyanın belli bir noktasında çarmıha gerilmesi tarihsel, tikel, olumsal bir olay olarak gerçekleşmiştir. Ama bu olayın işaret ettiği hakikat, onun gerisinde yatan anlam tarihsel bir olay olma niteliğinde veya özelliğinde değil, zamanı, mekânı, tarihi aşan bir başka gerçeklik planında yatmaktadır.

Böylece İsa'nın kişiliği, hayatı, ölümü ile ilgili olaylar bir yandan tarihsel otoritelere dayalı dolaylı, kulaktan duyma bir bilginin, tanıklığın konusu olarak birinci gruba girme özelliğine sahiptir. Ama diğer yandan bu olaylar, spesifik olarak, daha yüksek bir alana, Tanrı, tanrısallık, tanrısal yaratım, tanrısal sevgi, tanrısal bağışlama, tanrısal yargılama vb. gibi tarih-dışı, tarihüstü dinsel hakikatlerin meydana getirdiği bir varlık alanına aittir. Bundan dolayı onları bu özellikleriyle ne birinci ne de ikinci gruba sokabiliriz. Bu 'credibila'nın yani 'inanmanın konusu olan şeyler'in alanı her ikisinin dışında ve üzerinde bulunan bir alandır. Dolayısıyla bu üçüncü şeylerin, değişik özellikleriyle diğer iki alana ait şeylere yönelen inanma olayından farklı bir inanmanın yani dar anlamda "iman"ın konusu olmaları gerekir.

Augustinus'a göre birinci tür tarihsel, tikel, somut olayların, bu özellikleri nedeniyle *hiçbir zaman* kelimenin gerçek anlamında *anlaşılma*larının mümkün olmamasına, başka bir deyişle bilinemez olmalarına karşılık üçüncü gruba giren olaylar, sözü edilen farklı özelliklerinden ötürü aynı zamanda ikinci gruba giren zorunlu hakikatler gibi bilinme ve akılla kavranma imkânına sahiptirler. Ancak onların bu hakikatlerine ulaşılması, anlamlarının kavranabilmesi, içinde yaşadığımız hayatta ve bu hayatta sahip olduğumuz yetilerimiz bakımından mümkün olmayacak, belki ebedi hayata ve mutluluğa, kurtuluşa eriştiğimizde yani insani varlık olma özelliğimizden uzaklaştığımızda mümkün hale gelecektir.

Augustinus böylece son tahlilde *imanın akıldan, inanmanın bilmeden farklı ve ondan daha üstün olduğunu* söyleyen *Aziz Paul'le birleşmektedir.*

Ancak ondan farklı olarak inanmayla bilmeyi birbirinin karşısına adeta birer rakip, birer düşman olarak koymadığı gibi iman etme anlamında inanmanın mantıkî, felsefî bir açıklamasını vermekte, nihayet gelecek bir hayatta bu dünyada kendisine bir imanla inanılan şeyin, mümin için aynı zamanda anlaşılabilir, hakikati görülebilir bir duruma gelmesinin mümkün olduğunu ileri sürmektedir.

Augustinus Aziz Paul gibi imanın bilgiden, düşünmeden ve bilgelikten farklı bir şey olduğunu kabul etmekte, ancak bu farklılığı daha yumuşak bir şekilde ortaya koymaktadır. O, aynı şekilde Aziz Paul gibi imanın konusu olan şeyin aklın konusu olan şeyden farklı olduğunu kabul etmekte, ancak imanın konusu olan şeyin Aziz Paul'un ileri sürdüğü ölçüde akıl dışı veya akla aykırı olmadığını düşünmektedir. Bu nedenle gelecek bir zamanda imanın akılsallığının görülmesi ve kavranılması imkânını dışlamamaktadır. Augustinus Aziz Paul'le birlikte insanı kurtaracak olan şeyin tek başına iman olduğunu, ister bilgili, ister bilgisiz olsun bütün insanların sadece bu imanla ebedi hayata ve mutluluğa sahip olabileceklerini söylemektedir. Ancak bir Hıristiyanın doğanın kendisinden veya akıl hakikatlerinden hareketle Tanrı'yı anlama çabalarının da değerli olduğunu ileri sürmektedir.

Bununla birlikte Augustinus bir konuda Aziz Paul'le tamamen aynı fikirdedir. Bu, *imanın değerini teşkil eden şeyin bilgi değil de irade, özgür irade olduğu konusudur*. Augustinus'a göre her türlü inanmayı inanma yapan şey, konusu olan şeyi onaylama iradesidir. *Bu irade, inanılan şeyin kendisinden gelmez. Kesin olarak bilinen veya özneye kendisini, kendisinin doğruluğunu açık bir şekilde gösteren bir şeye artık inanılması söz konusu değildir.* Bu durum dar anlamında iman için daha da geçerlidir.

Aziz Paul Hıristiyanlığı meydana getiren şeyin ne olduğu konusunda bir soruya onun 'iman, sevgi ve ümit' olduğunu söylemiş ve böylece imanın yanında başka iki şeyi, ümit ve sevginin önemini vurgulamıştır. Augustinus imanla ümidin ortak olarak sahip oldukları önemli niteliklerinin farkındadır. Ona göre *iman gibi ümit de aklın, akılsal bilginin konusu olmayan bir alanla ilgilidir.* Ümit etmek de bilmek olmadığı gibi herhangi bir varlığın veya gerçeğin bilgisinden ileri gelmez. *Ancak gerçekte ve tarihsel, doğa bilimsel veya akılsal anlamda var olmayan, varlığı kanıtlanamayan bir şey ümit edilebilir.*

Nitekim Augustinus birkaç yerde açık olarak kelimenin dar anlamında var olan, gerçekleşmiş olan veya gerçek olduğu kanıtlanan bir şeyin artık ümidin konusu olamayacağını belirtir:

> "Havari (Aziz Paul) bizi ümidin kurtaracağını söylemiştir. Ümit edilen bir şeyin görülmesi, artık ümit değildir. Kim zaten gördüğü bir şeyi ümit eder? Henüz görmediğimiz bir şeyi ümit etmemizin sonucu ise onu sabırla beklememizdir"; "İman, ancak henüz gerçekte var olmadığını gördüğümüz bir şeyi ümit içinde bekleme koşuluyla imandır" (*Tanrı Devleti*, 18, 18; 13, 4).

Burada iman ve ümitle ilgili bu tahlilimize Aziz Paul'un Hıristiyanlıkla ilgili olarak saydığı üçüncü unsur olan sevgiyi de katmamız gerekir. Augustinus'a göre, dünyaya dönük, duyusal arzu anlamında sevginin (cupiditas) 'gerçek' bir nesnesinin olmasına, bu nesnenin duyu organlarıyla kavranıp, duyusal arzunun konusu olmasına karşılık, asıl yani tinsel anlamda sevginin (caritas), terimden genel olarak anlaşılan anlamda 'gerçek' bir nesnesinin var olmadığı söylenebilir. Augustinus için bu ikinci sevgi, Tanrı'nın kendisini ve Tanrı'dan hareketle insanın kendisini ve başka insanları tümüyle karşılıksız saf, tinsel bir sevgiyle sevmektir. Bu ikinci anlamda sevginin de bu niteliğiyle Augustinusçu iman ve ümitle çok benzer bir özelliğe sahip olduğunu söylememiz mümkündür.

Sonuç olarak, Augustinus'a göre iman etme anlamında inanmak, terimin alışılagelen anlamında yani dar anlamda bilmek olmamakla birlikte 'saçma' da değildir. İman, yine terimin alışılagelen anlamında akılsal olmamakla birlikte, tümüyle 'akıl dışı', 'irrasyonel' değildir. İman etmek, hiç şüphesiz anlamak değildir; ama bu iman edilen şeyin, hiçbir şekilde veya hiçbir zaman aklımızla anlaşılamayacağı veya bunun mümkün olmadığı anlamına gelmez. Eğer imanın konusu olan tanrısal hakikati, tanrısal sırrı aklımızla tam olarak anlayabilseydik, insan olmaz, Tanrı olurduk. Eğer Tanrı'yı, tanrısal hakikati hiçbir şekilde anlamamız mümkün olmasaydı, bu kez de akla sahip olmamızın, onu anlamayı bu kadar istememizin bir anlamı olmazdı. Bunun gibi Tanrı kendisini aklımızla hiçbir şekilde arayıp, anlamamamızı istememiş olsaydı, bize aklı vermez ve onu kullanmamızı istemezdi. Kendisini sadece akılla aramamızı, akılla Kendisine ulaşmamızı istemiş olsaydı, o zaman da bize peygamberlerini, İsa'yı göndermez, kutsal metinlerde kendini açmaz ve gelecek hayatta Kendisini görebileceğimiz, Kendisini kavrayabileceğimiz yönünde bize bir ümit vermezdi.

İçinde yaşadığımız dünyada Kendisini, tanrısal hakikati akılla kavramamız mümkün olmadığı için, Tanrı bir bağış olarak bize imanı vermiştir. Ama bu imanın gelecek hayatta salt bir iman olarak kalmaması, akla, kavrayışa, anlamaya dönüşmesi ihtimali yüksektir. Bize düşen bu dünyada bir yandan iman etmek, imanımızı korumak, diğer yandan onun gelecek bir hayatta tam bir kavrayışa dönüşeceğini, dönüşebileceğini ümit etmektir.

Böylece Augustinus'un iman ile akıl veya iman ile anlama arasındaki ilişkilerle ilgili son sözü şudur:

"Anlayabileceğine inan, anlamak için inan. İnan ve anlamayı ümit et."

Augustinus ve Bilgi

Daha önce belirttiğimiz gibi Augustinus felsefeye fazla önem vermediği gibi kendisini de bir filozof olarak ortaya koymaz. Felsefe hakkında çok belirli, hatta dar bir anlayışa sahiptir. Felsefe, Augustinus için dinin hizmetine koşulmuş teolojidir.

Bundan ötürü Augustinus'ta söz gelimi bir Aristoteles'te olduğu gibi doğal bir dünya bilimi, doğa felsefesi anlamında bir felsefeyle karşılaşmadığımız gibi ilerde Aziz Thomas'da göreceğimiz türden biri doğal akıldan hareket eden 'doğal teoloji', diğeri tümüyle kutsal metinlerden hareket eden 'vahye dayanan teoloji' anlamında bir teolojinin var olduğunu düşünmemeliyiz. Augustinus için felsefe teolojidir; teoloji ise 'kutsal teoloji' yani Aziz Thomas'ın terminolojisiyle sadece 'vahiysel teoloji'dir.

Bu anlayışının sonucu olarak Augustinus'un *İtiraflar* da dahil olmak üzere bütün eserleri aslında Hıristiyan vahyinin temel inançları, dogmaları üzerine yaptığı teolojik şerhlerden veya tefsirlerden ibarettir.

Ancak bu durum bir felsefe tarihçisi olarak bizim işimizi zorlaştırmaktadır. Çünkü Augustinus'un ele aldığı Hıristiyan dogmaları, örneğin insanın yaratılması, Düşüş'ü, Üçleme, İsa'nın bedenleşmesi, Yargı Günü vb. üzerine olan yorumları dar anlamda ilgi alanımız içinde değildir. Ancak felsefeyle dar anlamda ilişkili olmadığı gerekçesiyle onları bir kenara bırakmamız da mümkün değildir; çünkü Augustinus'un felsefesi bu teolojik yorumlardan, tefsirlerden ibarettir.

Augustinus'un görüşleri içinde hangilerinin felsefî veya daha çok felsefî, hangilerinin teolojik veya daha ziyade teolojik olarak adlandırılabileceği kolay bir sorun değildir. Örneğin Augustinus *Eski Ahit*'in *Yaratılış* kitabını ele alıp Tanrı'nın dünyayı niçin, ne zaman, nasıl ve neye göre meydana getirmiş olduğunu sorup, bu konuda görüşler ileri sürdüğünde, yaptığı şeyin teoloji mi felsefe mi olduğu veya onda teolojinin nerede bitip, felsefenin nerede başladığına karar vermek çok zordur.

Bunları göz önünde bulundurup, felsefe terimini zorunlu olarak biraz genişleterek kullanmak kaydıyla Augustinus'un, Tanrı'ya, doğaya, insana, topluma, devlete ilişkin 'felsefî' düşüncelerinden, öğreti ve kuramlarından söz

etmemiz mümkündür. Buna öncelikle bilgi konusuna ilişkin görüşlerinden başlayabiliriz.

Bir önceki bölümde iman konusuna yaklaşımını anlatırken Augustinus'un bilgi konusundaki görüşlerine biraz temas ettik. Bu bölümde Augustinus'un iman-akıl, inanma-bilme ilişkileriyle ilgili öğretisini bir yana bırakarak ilgimizi daha dar anlamda epistemoloji alanına ait görüşleri üzerine yoğunlaştıracağız.

Ancak bunun için de önce Augustinus'un bilgiye, bilgi olayına yaklaşımının bir özelliğinden söz etmemiz gerekmektedir: Augustinus öncesi felsefede, aralarında büyük farklar olmakla birlikte felsefe okulları genel olarak epistemoloji alanına giren sorunları bilginin kendisiyle yani onun varlığı, imkânı, kaynağı, sınırları gibi sorular üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Bu okullar bilgi olayına Septikler gibi 'acaba bilgi mümkün müdür?' veya Aristoteles gibi 'acaba bilgide aklın veya deneyin rolü nedir?' veya Stoalılar gibi 'acaba doğru bilginin ölçütleri nelerdir?' şeklinde sorular sorarak yaklaşmışlardır. Oysa Augustinus'un bilgiyle ilgili soruları, bu anlamda bilginin kendisiyle ilgili sorular değildir, Tanrı'nın kendisiyle, insanın Tanrı'yla, hakikatin Tanrı'yla ilişkisine ait deyim yerindeyse teolojik sorulardır. Böylece, Augustinus bilgiyle ilgili olarak şu tür soruları ortaya atar: 'Bilgi bizi Tanrı'ya ulaştırmak bakımından ne işe yarar veya bir işe yarar mı?', 'Hangi bilgi bizi daha çok Tanrı'ya götürür?' veya 'Tanrı neden doğru bilginin, hakikatin teminatıdır?'

Augustinus'un bilgi kuramının geleneksel konuları üzerinde görüşler ileri sürdüğünde Platoncuların bilinen tezlerini tekrarladığı görülür. Bunlar örneğin, duyusal bilgi ile akılsal bilgi arasında ayrım yapan, duyumun, hafızanın, hayal gücünün, akılsal düşünmenin ne olduğunu, nasıl işlediğini Platoncu yönde açıklayan görüşlerdir. Ancak Augustinus Platonculuğun bu konulardaki bilinen görüşlerini tekrarlarken bile onları yorumlar ve onlardan kendi teolojik amacına uygun sonuçlar çıkarır.

Bu yaklaşım tarzının başarılı bir uygulamasını Augustinus'un daha önce değindiğimiz *akıl hakikatleri* kuramında görebiliriz. Aslında Augustinus bu kuramda tümüyle Platoncudur. Platon gibi gerçek bilginin konusunun, ezeli ebedi, değişmez (immutable) ve zorunlu nesneler olduğunu savunur. Platon gibi Augustinus için de gerçek bilgi, *matematik ve mantıksal doğrular*dan meydana gelir ve bu doğruları kavrayan yeti, Platon gibi Augustinus için de saf akıldır.

Ne var ki, Platon'un bu tür bilgilerin varlığından İdealar dünyasının

varlığına, İdealar dünyasının kendisinden de İyi İdeasının varlığına geçmesine karşılık; Augustinus bu bilgilerden bunların konuları olan, doğruların varlığına, bu sonuncuların varlığından ise bu doğruları bu özellikleriyle yaratan, böylece onların bu özelliklerinin teminatını teşkil eden Hıristiyan Tanrı'sının varlığına geçer.

Aslında Augustinus'un bu geçişi de, özü bakımından Platoncudur. Ancak Augustinus'ta yine de yeni olan bir şey vardır. Bu ileride Descartes'ın da Tanrı'nın varlığına geçerken kendisinden hareket edeceği şu şeydir:

Augustinus ruhta sözünü ettiğimiz türden doğruların varlığından hareket eder. Ancak ona göre insan sadece bu tür doğruları görmekle kalmamakta; aynı zamanda onların bu sözü edilen *özelliklere sahip olduğunu* da kavramaktadır. Daha açık bir ifadeyle insan sadece yedi ile üçün on ettiğini bilmekle kalmamakta, *bunun her zaman, ezeli ebedi olarak, zorunlu olarak böyle olduğunu* kavramaktadır.

Peki ama insan nasıl olup da bu tür doğruların ve onların sahip olduğu bu özelliklerin bilgisini edinebilmektedir? Çünkü insan kendisinin hiç de bu özelliklere sahip olmayan bir varlık olduğunu bilmektedir. Etrafında gördüğü nesneler de kendisi gibidir. Onlar da eksik, kusurlu, değişme içinde olan olumsal varlıklardır. Duyu organları aracılığıyla onlar hakkında edindiği bilgiler de aynı özelliğe sahiptir.

O halde bu doğruların kaynağı, ne doğal nesneler ne de insanın kendisi olabilir. Öte yandan bu tür doğrular vardır ve onlar bu sözü edilen özelliklere sahiptir. O halde onların kaynağı, onları meydana getiren, yaratan, onlara bu özellikleri veren ve böylece bu özelliklerinin teminatı olan bir başka varlık olmalıdır. Bu varlık Tanrı'dır.

Augustinus'un işte bu akıl yürütmesi, akıl hakikatlerinin sözünü ettiğimiz özelliklerinin yani mükemmelliklerinin, insanın kendisini aşan bir Tanrı'ya gönderdiğini düşünmesi yenidir.

Augustinus'un bilgi kuramı alanında, farklı ve yeni bir unsur içeren bir diğer akıl yürütmesi, bilginin imkânı ve kesinlik problemiyle ilgili olarak yine Descartes'ı, ancak bu kez onun ünlü 'Düşünüyorum, o halde varım' şeklindeki kanıtını önceleyen bir argümanıdır.

Augustinus bunu da bir önceki tezi gibi bilginin varlığı, imkânı veya ölçütleri ile ilgili epistemolojik araştırmasının bir parçası olarak ortaya koymaz; Üçleme (Teslis) dogmasını ele aldığı ve yaratılmış dünyada Üçleme'nin çeşitli izlerini göstermeye çalıştığı bir akıl yürütmesi vesilesiyle geliştirir. Ancak bu vesileyle kendine uyguladığı içe bakış yöntemi aracılığıyla bilgide ke-

sinlik meselesinin önemli bir boyutuna, öznenin kendi varlığının araçsız bilgisine dayanan kesinlik boyutuna veya bilincine temas eder.

Sözünü ettiğimiz araştırma veya akıl yürütme *Tanrı Devleti*'nin 11. kitabında yer almaktadır. Augustinus Kutsal Üçleme'nin her alanda, hatta felsefenin fizik, mantik, ethik olarak üçe bölünmesinde kendini gösterdiğini belirttikten sonra insanın kendisine geçer; insanda da böyle bir üçlemenin veya üçlü varlığın bulunup bulunmadığını sorar ve ı) bizim varlığımızı Tanrı'dan aldığımız gibi ıı) bilgimiz veya bilimimizin doğruluğunu da O'nda bulduğumuzu, ııı) nihayet mutluluğumuzun kaynağında da O'nun sevgisinin bulunduğunu ileri sürer. Bu üç gözleme dayanarak kendimizde de söz konusu Üçleme'nin bir örneğini bulduğumuzu belirtir:

> "Şüphesiz kendimizde de Tanrı'nın yani en yüksek Üçleme'nin bir imgesini bulmaktayız. Ancak (kendimizde bulduğumuz) bu imge Tanrı'ya eşit olmamakla, tersine O'nunla aynı ölçüde ezeli (co-eternal) olmadığı, tek kelime ile aynı töze sahip (consubstantial) olmadığı için O'ndan çok uzak olmakla birlikte gene de doğa bakımından bütün eserlerine oranla O'na daha yakın bir imgedir. Çünkü biz de *varız*, var olduğumuzu *biliyoruz* ve var olmaktan ve bunu bilmekten *zevk alıyoruz*. Ayrıca bu üç şeyde hiçbir yanılgıyla karşılaşmamaktayız. Çünkü bunlarda dışımızda bulunan şeyleri, örneğin görmeyle renkleri, işitmeyle sesleri, koklamayla kokuları, tatmayla tatları ve dokunmayla yumuşak veya sert şeyleri algılamamızda olduğu gibi "herhangi bir duyusal algımızdan yararlanmıyoruz." Bütün bu duyusal nesnelerle ilgili olarak düşüncemizin kavradığı onların kendileri değildir, "onları yansıtan imgelerdir." Belleğimiz bu imgeleri korur ve bizi gerektiğinde onların imgeleri oldukları nesneleri arzu etmeye yöneltir. Ancak burada (yani kendime dönük soruşturmamda) hayal gücünün hiçbir aldatıcı imgesi olmaksızın doğrudan doğruya kendi gücümle "var olduğumdan, bildiğimden ve varlığımı sevdiğimden eminim.
>
> Bu doğrularla ilgili olarak Akademik (Şüphecilerin) hiçbir itirazı benim bu güvenli konumumu sarsamaz. Onlar bana boşuna 'Peki ya (bu bilginde) aldanıyorsan?' diye karşı çıkacaklardır Ama *eğer aldanıyorsam, varım*; çünkü *var olmayan, aldanamaz*. O halde eğer aldanıyorsam, demek ki varım. Eğer aldanıyorsam varsam, var olduğuma dair inancımda nasıl aldanmış olabilirim? Çünkü aldanıyorsam var olduğum kesindir. Böylece aldanan bir insan olarak aldandığını halde bile varsam, var olduğuma ilişkin bilgimde aldanmış olamam. Dolayısıyla *bildiğimi bilmemde aldanıyor olamam*. Böylece nasıl var olduğumu biliyorsam, bildiğimi de biliyorum ve bu varlığı, bilgiyi sevdiğimde ona bu üçüncü şeyi, aynı ölçüde kendisinden emin olduğum onlara olan sevgimi de ekliyorum" (*Tanrı Devleti*, 11, 26).

Augustinus'un 'Aldanıyorsam o halde varım'la ilgili bu akıl yürütme-

sini Descartes'ın 'Düşünüyorum o halde varım' argümanıyla birleştiren veya ondan ayıran şeylerin neler olduğunun incelemesine girmeden bazı noktalara işaret etmek istiyoruz.

Bunlardan ilki Descartes ve Augustinus'un bu akıl yürütmelerindeki amaçları ile ilgilidir. Descartes'ın akıl yürütmesinin amacı, kendisinden şüphe edilemez sağlam bir bilginin varlığını ortaya koymaktır. Buna karşılık Augustinus'un amacı, yaptığımız alıntıda görüldüğü gibi, var olduğunu, bunu bildiğini ve nihayet var olmayı sevdiğini ortaya koyarak insan ruhunda tanrısal üçlemenin bir uzantısının varlığını göstermektir. İkinci olarak Descartes bu sağlam, kendisinden şüphe edilemez bilginin ne duyusal, ne akılsal hakikatlerin bilgisi olmayıp, insanın sadece kendi kendisinin varlığına ilişkin bilincinden ibaret olduğu sonucuna varır. Buna karşılık Augustinus ruhunda bulduğu matematiksel veya mantıksal bilgilerin varlığından ve doğruluğundan hiçbir zaman şüphe etmez. Son olarak Descartes'ın ruhunda bulduğu mükemmellik fikrinden Tanrı'ya, Tanrı'nın kendisini aldatamaz olduğu fikrinden de matematiksel ve dış dünyaya ait bilgilerin güvenilirliğine geçmesine karşılık, Augustinus söz konusu matematiksel akılsal bilgilerin varlığının bizzat kendisinden Tanrı'nın varlığına geçmeyi tercih eder.

Fakat amacı ne olursa olsun Augustinus'un burada bilgi kuramına yeni bir unsuru soktuğunu, daha önce varlığını kabul ettiği duyu bilgileri ve akıl bilgilerinin yanına bu kez insanın kendi kendisine ilişkin bilgisi veya bilinci diye adlandırmamız mümkün olan yeni bir bilgi türünü eklediğini görüyoruz. Bunun en azından diğer iki bilgi türü kadar içerikli bir bilgi olduğu da anlaşılmaktadır. Çünkü Augustinus sözünü ettiği yöntemle kendine dönüp bizzat kendisini düşündüğünde kendisinin *var olduğu*nu, var *olduğunu bildiği*ni, nihayet *var olmayı ve bilgiyi seven bir varlık olduğu*nu görmektedir.

Acaba Augustinus'un bu zihin deneyini Gazali'nin *el-Munkız min ad-Dalâl* adlı eserinde sözünü ettiği ünlü şüphesi ve bu şüpheden kurtulma deneyi ile de karşılaştırabilir miyiz? Bu bazı açılardan mümkündür. Gazali söz konusu şüphe etme ve sonunda şüpheden kurtulma deneyinde, Augustinus'tan farklı olarak ve Descartes'a benzer bir biçimde tümüyle bilgiyle, bilgide kesinlik meselesiyle ilgili bir soruşturmadan hareket etmektedir. Gazali yine Augustinus'tan farklı olarak ve Descartes'a benzer bir biçimde gerek duyu bilgilerini gerekse akıl hakikatlerini ele alarak, onlardan şüphe etmenin mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Bu deneyin sonunda şüphesinin gereksizliğinden, akıl hakikatlerinin doğruluğundan, gerek Descartes'tan, gerekse Augustinus'tan farklı olarak Tanrı'nın ruhuna attığı bir nur veya ışık sayesinde emin olduğunu söylemekte-

dir. Oysa gerek Descartes'ta gerekse Augustinus'ta şüphe, böyle bir dış, tanrısal yardıma ihtiyaç göstermeksizin öznenin bizzat kendisinin kendisinden şüphe etmesinin mümkün olmadığını gördüğü bir akıl yürütme deneyi sonucunda ortadan kalkmaktadır. Bununla birlikte Augustinus'un akıl hakikatlerinin doğruluğunu Tanrı'nın kendisinde araması ve onların teminatını Tanrı'nın kendisinde görmesi, Gazali'nin şüpheden kurtulma deneyinin temeline Tanrı'nın ruhuna attığı ışığı koymasıyla belli ölçüde benzerlik göstermektedir.

Augustinus'un bilgi kuramı veya bilgiye ilişkin görüşleri içinde ele alacağımız üçüncü önemli tezi bilginin bir aydınlanma (illumination) olduğu yönündeki ünlü öğretisidir. Ancak bu öğretinin ne olduğunu açıklamak için yine bazı bilgiler vermemiz gerekmektedir.

Hıristiyan düşüncesinin Philon ve Aziz Yuhanna'dan başlayarak, Platon'un İdealar dünyasını Tanrı'nın aklına yani Kelâm'a özdeş kıldığını biliyoruz. Bu görüş, doğal olarak insan ruhunun ezeli-ebedi, zorunlu hakikatler dünyasını algılamasında Kelâm'ın kendisinin bir katkısı olduğu anlamına gelmektedir.

Plotinos'ta üç hipostazdan ikisinin yani Akıl ile Ruh'un Bir'den çıktığını ve onlar arasında bir öncelik-sonralık sırası veya hiyerarşisi bulunduğunu biliyoruz. Ayrıca Plotinos'ta daha yukarıda bulunan bir hipostazın, kendisinin altında bulunan hipostazla ilgilenmediğini, hatta onu bilmediğini, buna karşılık aşağıda bulunan hipostazın gözlerini yukarıya dikip ona ulaşmaya çalıştığını biliyoruz.

Ancak Hıristiyan öğretisi, Üçleme'nin üç şahsı arasındaki ilişkiyi böyle hiyerarşik bir ilişki olarak tanımlamadığı gibi ruhla Tanrı arasındaki ilişkilerle ilgili olarak da Plotinos'tan farklı düşünmektedir. Çünkü Tanrı'yı insan ruhuna kayıtsız, herhangi bir biçimde onunla ilgilenmeyen bir varlık olarak tanımlamamaktadır. Hıristiyan öğretisi Yeni-Platonculuğun tersine, Augustinus'un da sık sık söylediği gibi, *insan ruhunun Tanrı'da olmasından çok Tanrı'nın insan ruhunda olduğunu* ileri sürmektedir. Bu görüş Tanrı'nın insanı kendi imgesinde yarattığı, onu sevdiği, kolladığı, hatta onu kurtarmak için oğlunun acı çekmesine izin verdiği şeklindeki ana tezi tarafından da desteklenmektedir.

Yeni-Platonculuğun Ruh'un Akıl'a, oradan da Bir'e kadar yükselmesinin mümkün olduğunu ve bunu Akıl'ın veya Bir'in kendisinden gelecek bir yardıma ihtiyaç göstermeksizin başarabilecek bir kabiliyette olduğunu savunduğunu biliyoruz. Oysa Hıristiyanlık ruhun Tanrı'ya yükselmesinde ruhun kendisi tarafından gösterilecek iyi niyete, çabaya büyük önem vermekle bir-

likte bu kurtuluşun ruhun kendi gücüyle gerçekleşmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır.

Son olarak Platon ve Plotinos ruhun İdealar alemine, Akıl'a yükselmesinde onun kendi kapasite, güç veya yeteneğini vurgulamakla birlikte, Tanrı ile geri kalan varlıklar arasındaki ilişkiyi bir su kaynağıyla ondan çıkan su veya Güneş'le ondan çıkan ışınlar arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Olaya insan bilgisi açısından baktığımızda da, yine onların her ikisi de görünen veya bilinen şeylerin bu ışık sayesinde görünür ve bilinir hale geldiğini söylemektedir. Böylece, hem Platon hem de Plotinos, nasıl ışık olmadığı zaman duyusal gözün duyusal nesneleri görmesi mümkün değilse, Tanrı olmadığı zaman aklın da akılsal hakikatleri algılamasının söz konusu olmadığı sonucuna varmaktadırlar.

İşte Augustinus'un aydınlanma öğretisinin gerisinde yatan bu verilerdir. Augustinus bunlara dayanarak bilgide ruhun sözü edilen akıl hakikatlerini algılamasını, onun tanrısal akıl veya Kelâm tarafından aydınlatılmasına bağlamaktadır. Başka bir ifadeyle Augustinus, bu tür hakikatlerin bilgisinde veya akıl tarafından kavranmasında ruhun veya aklın kendisinin kendi imkânlarıyla Kelâm'a yükselip, ona nüfuz etmesinden, ondan pay almasından çok Kelâm'ın kendisinin onu aydınlattığı, onu bilen varlık kıldığı görüşünü savunmaktadır. Ayrıca bu görüş Augustinus'un insan ruhunun akılsal hakikatleri kavrarken tanrısal akla katıldığı, ona nüfuz ettiği şeklinde ortaya çıkabilecek tehlikeli bir sonuçtan kaçınmasına da imkân vermektedir. Augustinus'a göre nasıl ki, akılsal varlıklar, akılsal hakikatler olarak varlıklarını ve sahip oldukları özelliklerini Tanrı'dan, daha doğrusu Kelâm'dan alıyorsa, ruhumuz veya aklımızın da onları kavrarken aslında Tanrı veya Kelâm tarafından aydınlatılması söz konusudur.

Augustinus'un bu öğretisinin ana tezi ve amacı açıktır; ama bu aydınlanmanın nasıl işlediği, ayrıntıları pek açık değildir; bundan ötürü de Ortaçağ'da onun üzerinde çok tartışma yapılmıştır. Augustinus'un bu konudaki tek açıklaması, değindiğimiz gibi, Platon ve Plotinosçu kuramda Güneş ve güneş ışıklarıyla ilgili benzetmeye dayanan açıklamadır. Buna karşılık Augustinus'un bu aydınlanmayla ilgili son sözünün şu olduğunu söyleyebiliriz: Nasıl ki İsa'nın bir Hıristiyanın içinde, ruhunda bulunduğu ve onu içinden eğittiği söylenmekteyse, aynı şekilde onun insanın zihninde, aklında bulunduğu, onu eğittiği ve ona hakikatleri öğrettiğini söylemek gerekir.

Augustinus ve Tanrı

Augustinus her şeyin kaynağının Tanrı olduğu konusunda Plotinos'la aynı görüştedir. Tanrı, gerçeklik olarak *şeylerin varlığının*, Akıl veya Kelâm olarak *şeylerin hakikatinin* ve kendinde İyi veya en yüksek İyi olarak *şeylerdeki iyiliğin* kaynağıdır. Böylece daha önce işaret ettiğimiz gibi Augustinus, Tanrı'nın felsefenin tüm alanını kuşattığını, çünkü onun üç ana disiplininin yani doğa bilimi, mantık ve ahlâkın Kendisine bağlı olduklarını söyler.

Bununla birlikte Augustinus'un Tanrı anlayışı, Plotinos'un Tanrı veya Bir anlayışına tam olarak uymaz, çünkü Plotinos'ta Tanrı veya daha doğrusu Bir, daha önce gördüğümüz gibi, Varlık, Akıl ve Ruh'un kaynağı olmakla birlikte onların ötesinde, üstünde bulunur. *Oysa Augustinus'ta Tanrı Varlık, Akıl ve Ruh'un ta kendisidir.*

Böylece Plotinos'un varlık-üstü olan Bir'i, varlık olan Akıl'ı ve hayat olan Alem Ruhu, Augustinus'ta üç kişiden, Varlık olan Baba, Akıl olan Oğul ve Ruh olan Kutsal Ruh'tan meydana gelen Üçleme'ye, daha doğrusu Üçleme'nin birliğine dönüşür.

Plotinos'ta Bir'in, taşma yoluyla Akıl üzerinden Alem Ruhu'na geçerek maddeye uzanmasına karşılık Augustinus'ta evren *tek bir defada gerçekleşen bir yaratım*ın konusudur.

Plotinos'ta evrenin ezeli ve ebedi olmasına karşılık, Augustinus'ta onun başlangıcı olduğu gibi bir sonu da olacaktır.

Nihayet Plotinos'ta Bir'in hareketsiz olmasına ve ruhun ona doğru hareket etmesine, yönelmesine karşılık, Augustinus'ta Tanrı'sının kendisi de ruha doğru hareket eden etkin bir iradedir.

Augustinus'un felsefesinin iki ana konusu, Tanrı ve insandır. Buna karşılık fizik doğa Augustinus'un düşünce dünyasında hiçbir zaman insanla karşılaştırılabilir bir öneme sahip değildir.

Augustinus doğanın düzeni, birliği, yasallığı, akılsallık ile uyumunun, yaratılmış varlıkların çeşitlilik ve güzelliğinin, insanı onun yaratıcısı olan Tanrı'ya götürebileceğini kabul eder. Ama Tanrı'ya doğadan hareketle gitmeyi, O'nu doğadan hareketle kavramayı fazla değerli bulmaz. Çünkü insanın doğada Tanrı'yı görebilmesi için önce "ona uygun bir şekilde bakması" yani onda Tanrı'yı araması, Tanrı'yı bulabileceğine inanarak, böyle bir ihtiyacı duyarak onun üzerinde düşünmesi gerekir. Augustinus'a göre *doğayı bilenin Tanrı'yı bilmesinden çok Tanrı'yı kavrayanın doğanın ne olduğunu bilmesi, onun anlamını kavraması* söz konusudur:

"Dünya kendisini sorgulayanlara, onlar aynı zamanda kendisini yargılayabilecek bir yetiye sahip değillerse cevap vermez" (*İtiraflar*, 10, 6).

Başka bir deyişle Augustinus'a göre:

"Bizi varlıklarının bağlı olduğu bir varlığı (Tanrı'yı) onaylamaya zorlayacak olan şey, doğal nesnelerin kendileri değildir; tersine bizi O'na götürecek, bu nesnelerin üzerinde onların bir Yaratıcısını kabul etmeye yönlendirecek olan şey, bu nesnelere karşı sahip olacağımız uygun tutumdur" (Armstrong, 396).

Augustinus Tanrı'nın duyusal, görünür dünyayı kendisini göstermesi, kendisine işaret etmesi, hatta kendisinin varlık ve büyüklüğünü, iyilik ve ihtişamını ilan etmesi için yarattığını söyler, ama *Yaratıcının kendisini en mükemmel bir tarzda yine de doğada değil, insan ruhunda gösterdiğini*, insan ruhuna açtığını düşünür. Bundan ötürü Augustinus'a göre doğru bir Tanrı araştırması, doğadan değil, insandan, insanın kendi ruhuna bakmasından, kendi ruhunda Tanrı'nın varlığını aramasından geçmek zorundadır.

Böylece Augustinus doğada Tanrı'nın izini görür, ama O'nun varlığını kanıtlamak ve doğasını anlamak için iki şeyden, ı) insan ruhunda bulunan ezeli-ebedi, değişmez, zorunlu hakikatlerin bilgisinden, ıı) insan ruhunda kendisini gösteren O'nu arama yönündeki vazgeçilmez arzudan hareket etmeyi daha doğru bulur.

Birinciyle ilgili olarak yaptığı akıl yürütme, Augustinus'u daha önce değindiğimiz biçimde, bizde bizi aşan bir varlığın, insan olmamızdan kaynaklanan özelliklerimizle açıklamamızın mümkün olmadığı bir varlığın var olması gerektiği görüşüne götürür.

İkinciyle ilgili olarak üzerinde sürekli olarak durduğu olgu ise ruhumuzun, içinde bulunduğu fiziksel doğaya ait varlıklarla, onların kendisine sağladığı bilgiler, verdiği haz ve sevinçlerle doymaması olgusudur. Bu Augustinus'a şunu gösterir: İnsan huzursuz bir varlıktır, içinde bulunduğu durumdan memnun değildir, sürekli olarak kendisini, duygularını, isteklerini sorgulamakta, tereddüt, şüphe ve korku içinde yaşamaktadır. Bu tatminsizlik ve ızdırap, bulunduğu durumdan memnun olmama hali ona asıl yerinin başka bir yer ve aradığı şeyin başka bir şey olduğunu gösterir. İnsanın aradığı, oluş değil varlıktır; haz değil sevinç ve mutluluktur, gelip geçicilik değil ebediliktir. Bu arayışın sonucunda Augustinus'un kendi kişisel arayışında olduğu gibi Tanrı'yı bulduğunda huzur ve sükûna kavuşmakta, güven bulmakta, mutlu olmaktadır.

İnsan ruhundan Tanrı'ya giden bu yol neden daha başarılı bir yoldur? Çünkü *insan Tanrı'ya doğadan daha yakındır*; çünkü insanın doğa içindeki konumu doğanın kendisinden daha yukarıda olup, o, Tanrı tarafından, kendi suretinde, kendisine benzer bir biçimde yaratılmıştır. Çünkü Tanrı insanın ruhuna kendi nefesinden üflemiştir. O halde Tanrı'yı anlamak, O'na ulaşmak için fizik doğaya değil, kendimize, kendi ruhumuza, varlığımızın fizik doğaya ait olan kısmına değil, ruhsal, tinsel kısmına bakmamız gerekir. Ona baktığımızda göreceğimiz şeyler, yukarıda sözünü ettiğimiz iki şey, *ezeli-ebedi, değişmeyen, zorunlu hakikatlerin kendileri* ve *ruhumuzun sonsuz Tanrı arayışı* olacaktır.

Ne var ki, Augustinus bu arayışımızın sonunda Tanrı'yı ruhumuzda bulup, ezeli ebedi hakikatler aracılığıyla veya onların arasından Tanrı'yı görmemiz mümkün olsa bile bunun Tanrı'nın içinde bulunduğumuz dünyada ve sahip olduğumuz sınırlı ve kusurlu yapımız içinde bize *kendini tümüyle açacağı* veya O'nun varlığının, özünün, hakikatinin bilgisine sahip olabileceğimiz anlamına gelmeyeceği konusunda bizi uyarır. Daha önce değindiğimiz gibi doğada, kendi ruhumuzda, ezeli ebedi, zorunlu hakikatlerde bulduğumuz bu izler, bizi Tanrı'ya götürecektir, ama O'nun derin veya gizli doğasına ve bu doğanın bilgisinin tam anlamıyla kavranmasına götürmeyecektir.

Augustinus'un Tanrı'sı daha önce belirttiğimiz gibi Hıristiyanlığın Tanrı'sı ile Platon'un, daha doğrusuPlotinos'un Tanrı'sının bir sentezidir. Bu sentezde Hıristiyanlıktan gelen birçok unsurla, Plotinosçu gelenekten gelen unsurlar birbirleriyle belli bir süreden beri bir arada bulunmaktaydılar. Augustinus bir yandan bu iki gelenekten gelen ve birbirleriyle belli uyuşma içinde olduğu görülen unsurları vurgularken, diğer yandan Plotinos'un Tanrı'sının Hıristiyanlığa uymayan niteliklerinin neler olduğu konusu üzerinde durup, onları eleştirir ve Hıristiyan Tanrı'sında Plotinos'un Tanrı'sında olmayan, Hıristiyan Tanrı tasavvuruna özgü olan unsurların neler olduğunu, onların değerini meydana getiren şeyin ne olduğunu ortaya koymak suretiyle bu eleştirisini güçlü kılar.

Augustinus Plotinos'un Tanrı'yla ilgili iki ana tezine büyük ölçüde katılır. Bunların ilki Tanrı'nın özü itibariyle aklın üzerinde yer alan bir varlık olmasından ötürü akılsal olarak kavranamayacağı, hatta insanî bir dille, insanî kavramlarla O'nun üzerinde konuşulamayacağı, ikincisi Tanrı üzerine konuşmada, O'nun ne olduğunu söylemekten çok ne olmadığını söylemenin yani negatif teoloji yapmanın daha uygun bir konuşma biçimi olacağıdır.

Öte yandan nasıl ki Plotinos bir yandan Bir üzerinde konuşmanın mümkün olmadığını söyleyip, onun üzerinde bir hayli konuşmuşsa, Augustinus da

bize bir yandan Tanrı üzerinde konuşmanın mümkün olmadığını veya O'nu ancak olumsuz terimlerle tanımlamanın doğru olduğunu söyler ama öte yandan O'nun hakkında konuşur, hatta çok konuşur. Aslında Augustinus'un tüm eser ve yazıları onun Tanrı üzerinde konuşmasından başka bir şey değildir.

Ancak Augustinus'un Tanrı üzerine konuşması Plotinos'un konuşmasına göre doğal olarak çok daha 'pozitif' çok daha 'antropomorfik' bir konuşmadır. Augustinus Tanrı'ya varlık, birlik, basitlik, değişmezlik, ezeli-ebedilik, gayrı maddilik gibi Platon veya Plotinos'un itiraz etmeyeceği türden tümüyle soyut, metafizik nitelikler yükler. Bunlarla aynı kategoride olmamakla birlikte O'na yine bu filozoflara aykırı düşmeyecek ve onların da kabul ettikleri akıl, bilgelik, iyilik, güzellik, adalet gibi ahlâki ve estetik bazı diğer nitelikler izafe eder. Ama bunlarla yetinmez. Tanrı'ya bunların yanı sıra bu gelenekten gelen bir filozofun kabul etmekte zorlanacağı, fakat Hıristiyan Tanrı'sının da özünü, ruhunu oluşturan irade, bağışlama, inayet, sevgi, şefkat, merhamet, hatta öfke, nefret, intikamcılık gibi tümüyle insanî, tümüyle psikolojik bazı özellikler mal etmekten korkmaz. Bu arada Platon-Plotinosçu geleneğin Tanrı ile ilgili olarak geliştirmiş olduğu ünlü mecazları, örneğin güneş, ışık mecazlarını sık sık kullandığı gibi bunlara Hıristiyan geleneğin Tanrı'yı, Tanrı ile insan arasındaki ilişkileri tasvir etmek için kullandığı, 'baba, oğul, kuzu, sürü, çoban' vs. gibi diğer bir dizi benzetmeleri ekler.

Augustinus'un Tanrı ile ilgili en sık kullandığı ve diğer niteliklere göre O'nun özünü en yüksek ölçüde tanımlayan, belirleyen bir sıfat olduğunu söylediği özellik, daha önce de işaret etmiş olduğumuz gibi 'Varlık'tır. Augustinus sürekli olarak O'nun 'var' olduğunu, 'var olan' olduğunu, 'varlık' olduğunu söyler: Tanrı, vardır, var olandır, hatta kelimenin gerçek anlamında *var olan tek şey O'dur.* Çünkü Tanrı'dan başka hiçbir varlık, var olma özelliğine, kendi doğasından dolayı sahip değildir. Onu Tanrı'dan almaktadır. Augustinus'a göre, Tanrı'dan başka bütün diğer varlıkların varlığı, Tanrı'nın varlığına, var olan olmasına bağlı olduğu için, varlıklarını Tanrı'dan aldıkları, Tanrı tarafından ve tümüyle yokluktan varlığa getirildikleri için; son olarak sürekli olarak değişim ve oluş içinde oldukları yani sürekli olarak varlıkla yokluk arasında gidip geldikleri, varlıktan yokluğa yokluktan varlığa geçtikleri için bir *yokluk veya var olmama* olarak tanımlanabilir.

Augustinus *Eski Ahit*'in Çıkış kitabında kendisine adının ne olduğunu soran Musa'ya Tanrı'nın verdiği ünlü cevabı, Tanrı'nın kendisini 'var olan' olarak tanımladığı, tözünün 'var olmak' olduğunu söylediği şeklinde yorumlar:

> "Ben 'var olan'ım ve sen İsrail oğullarına beni size 'var olan' gönderdi diyeceksin."

Bu açıklamanın hemen ardından değişmez (immutable) olduğu için gerçek anlamda var olan Tanrı'ya oranla bütün geri kalan varlıkların ancak bir var olmayan olarak adlandırılabileceklerini ileri sürer (*Tanrı Devleti*, 8, 11).

Augustinus, başka birçok yerde de varlıkla değişmezlik (immutability), var olmakla değişmez olmak arasında kurduğu bu sıkı ilişkiyi hatta özdeşliği sürdürür ve Tanrı'nın geri kalan varlıklardan bu özelliği ile ayrıldığını söyler. Böylece Augustinus'ta Platon'un kendisinde hiçbir değişmenin mümkün olmadığı İdealar (varlık) ve sürekli değişme içinde olan oluş dünyası (var olmayan) ayrımının yerine, kendisinde hiçbir değişmenin olmadığı Tanrı (yaratan varlık) ve her türlü değişme içinde olan varlıklar (yaratılmış şeyler) ayrımı geçer.

Augustinus'un Tanrı'ya ilgili olarak üzerinde ısrar ettiği önemli bir diğer nokta, O'nun birliği ve basitliğidir. Bu çerçevede Augustinus Tanrı'da varlık (esse, being) ile öz (essentia, essence) arasında bir ayrım yapmaz. Tanrı'da varlık ile özün bir ve aynı şey olduğunu söylediği gibi hakkında kullandığı diğer belirlemelerin de O'nun özünde veya tözünde hiçbir çokluk meydana getirmesi söz konusu olmayan belirlemeler olarak göz önüne alınması gerektiğini belirtir. Tanrı nasıl aynı zamanda Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'sa, bunlar bir yandan üç ayrı töz veya şahıs olmakla birlikte (Baba Oğul değildir, Kutsal Ruh da ne Baba ne Oğul'dur) üç ayrı Tanrı'yı oluşturmayıp, bir ve aynı Tanrı'yı veya tanrısallığı ifade ediyorlarsa, (*Tanrı Devleti*, 11, 10) söz konusu diğer özellikler de birbirlerinden farklı olmakla birlikte bir ve aynı tanrısal öze gönderirler ve onda herhangi bir çokluk meydana getirmezler.

Augustinus bu özellikler, isimler veya sıfatlar içinde Bilgelik, Akıl, İyilik, Hayat, Mutluluk gibi başka bazılarına özel önem verir. Tanrı'nın bu son özelliklerinden üçünü (Hayat, Akıl ve Mutluluk) Varlık kavramının kendisiyle bir arada ele alan güzel bir pasaj *Tanrı Devleti*'nin 8. kitabının 6. bölümünde yer alır:

> "Şeref ve ün bakımından haklı olarak bütün diğerlerinin üzerinde yer alan bu filozoflar (Platoncular), hiçbir cismin Tanrı olmadığını görmüş ve Tanrı'yı bütün cisimlerin üzerinde aramışlardır. Onlar değişme içinde olan şeyin en yüksek Tanrı olmadığını görmüşler ve bu Tanrı'yı her türlü ruhun, her türlü tinin üzerinde aramışlardır. Onlar değişme içinde olan her şeyde –bu şey ne tür bir varlığa veya doğaya sahip olursa olsun– bir varlığı o var-

lık yapan şeyin yani Formun, ancak, varlığı değişmez olduğundan dolayı gerçek anlamda var olan bir şeyden gelebileceğini görmüşlerdir... Her şey ancak (bu) basit varlık (Tanrı) sayesinde var olabilir. Bu basit varlıkta ise Varlık Hayat'tan, Akıl Hayat'tan, Mutluluk Akıl'dan ayrı olamaz. Çünkü bunu düşünmek bu varlıkta (Tanrı'da) varlığın hayatsız, hayatın akılsız, aklın mutsuz bir tarzda var olduğunu düşünmek demektir. Oysa O'nda Hayat, Akıl ve Mutluluk bir ve aynı şeydir."

Augustinus'un Tanrı'dan söz ederken sevdiği bir diğer üçleme, Varlık, İyilik ve Bilgelik (veya Bilgi) üçlemesidir. Platon gibi Augustinus için de Tanrı iyidir; evrenin yaratılmasının ana nedeni, Tanrı'nın iyiliği olup, Tanrı onu yaratmadan önce hiç şüphesiz, yaratacağı şeyin bilgisine sahipti:

"O halde ancak tek bir İyi vardır: basit ve dolayısıyla değişmez tek varlık olan Tanrı. Bu İyi bütün diğer iyilerin yani basit olmayan ve dolayısıyla değişme içinde olan iyilerin yaratıcısıdır" (*Tanrı Devleti*, 11, 10).

"Her yaratığın sorduğu soru şudur: Kim tarafından nasıl ve niçin yapılmıştır? (Yapan), 'olsun' diyen Kelâm'ın Baba'sıdır; yapılan, (Baba) böyle konuştuğunda Kelâm aracılığıyla yapılmıştır. Nihayet yapılanın yapılma nedeni Tanrı'nın onun iyi olduğunu görmesidir. Bu tanrısal eserin nedeninin ne bir zorunluluk, ne de eksiklik veya ihtiyaç olmayıp sadece iyilik olduğunun açık bir kanıtıdır" (*Tanrı Devleti*, 11, 24).

"Birçok Bilgelik yoktur; Bilgelik tektir; o çok büyük, sonsuz hazineleri, değişme içinde bulunan ve görünür olan eserlerinin görünmez ve değişmez sebeplerini içine alır. Tanrı hiçbir şeyi bilgisizce yapmamıştır. Hiçbir insani sanatçının bile böyle yaptığı söylenemez. Eğer Tanrı her şeyi bilerek yapmışsa şüphesiz bildiği şeyi yapmıştır. Bundan son derece çarpıcı ama doğru olan şu sonuç çıkar ki, eğer dünya var olmamış olsaydı, biz dünyayı bilmezdik, ama eğer Tanrı onu bilmiyor olsaydı, dünya meydana gelmezdi" (*Tanrı Devleti*, 11, 10).

Ancak bu, Tanrı'nın dünyayı yaratmasının nedeninin bu bilgi olduğu, Tanrı'nın bu dünyayı bildiği ve bundan ötürü yarattığı, böylece sanki yaratmak zorunda olduğu anlamına gelmemektedir. Augustinus için Tanrı "*zorunluluğun nesnesi değildir, öznesidir; zorunluluk yasasına bağlı değildir, zorunluluk yasasının kendisidir.*"

Böylece evrenin kendisi herhangi bir zorunluluğun sonucu olarak meydana gelmemiştir; Tanrı onu var etmek istediği için, özgür isteği, özgür iradesi ile varlığa getirmiştir. Şüphesiz Tanrı'nın iradesinin O'nun bir anlamda "zorunluluğu" olduğu veya Tanrı'da diğer şeyler gibi isteme ve zorunluluğun bir ve aynı şey olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur. Ancak bunu esas be-

lirleyici olanın Tanrı'nın iradesi olduğu, daha doğrusu Tanrı'nın esas olarak bir irade olduğu, bu iradenin doğası gereği mutlak olarak özgür olduğu, evreni ve insanı sırf istediği için, özgür iradesiyle varlığa getirdiği temel gerçeğine halel getirecek bir şekilde tanımlamamamız gerekir.

Aynı şekilde evrenin Tanrı tarafından, onun kendi iyiliği için yani var olmasının var olmamasından daha iyi olduğu için meydana getirildiğini söyleyebiliriz. Eğer bu iyiliğin kaynağının da aslında Tanrı'nın kendisinin iyiliğinden başka bir şey olmadığı, varlık gibi iyinin de ancak Tanrı'ya ait olduğu, onun bu iyilik sonucu meydana geldiğini kastediyorsak bunu söylemekte bir sakınca yoktur. Sonuç olarak Augustinus, Platon'un Tanrı'nın evreni iyi ve cömert olduğu için, evren için var olmanın var olmamasından daha iyi olduğunu gördüğü için yarattığı şeklindeki görüşünü bu şekilde yorumlamak gerektiğini ileri sürer.

Nihayet bütün bu nitelikler Tanrı'nın insanı sevdiği, sevdiği için yarattığı ve kurtardığı, sevdiği için ona ebedi mutluluk imkânını bahşettiği gerçeğini gözden uzak tutturmamalıdır. Şüphesiz Tanrı'da sevginin O'nun diğer özellikleriyle bir ve aynı şey olduğunu söylemek mümkün ve doğrudur. Ama bu, bu sevginin özel gerçekliğini, derin doğasını, bu gerçekliğin sonucu olarak gizemli işlevini gözden kaybetmemize, deyim yerindeyse onu Tanrı'nın diğer ve farklı niteliklerine indirgeyerek ortadan kaldırmamıza yol açmamalıdır.

Tanrı'nın bilgisi konusuna geçelim. Acaba Tanrı'nın bilgisi ne tür bir bilgidir? Augustinus iyi bir Yeni-Platoncu olarak Tanrı'nın düşüncesinin öncülden sonuca veya düşüncenin bir nesnesinden diğerine geçen çıkarsamacı bir düşünce olmadığını bilir:

> "Tanrı'nın bilgisi hiçbir değişmeye müsait değildir; o (bu bilgi) olmuş olan, olmakta olan veya olacak olanla ilgili olarak farklı izlenimlere sahip değildir; bizim gibi gözlerini geleceğe diken, geçmişten ayıran, bugünün üzerinde tutan bir bilgi değildir. Tanrı, insan aklının sıradan algılarından sonsuz derecede üstün olan bir görmeyle görür. Düşüncesi bir nesneden diğerine geçerek değişmez. O her şeyi *değişmezlik içinde* görür. Zamanın meydana getirdiği her şey yani henüz var olmayan gelecek, şu anda var olan şimdi ve artık var olmayan geçmiş, hiçbir şey onun varlığının ezeli-ebedi değişmezliğinden kaçmaz... O bir düşünceden diğerine geçmez, madde-dışı bakışı altında O'nun bildiği her şey, şimdidir. Tanrı, zamanı, zamandan bağımsız bir bilgiyle bilir; tıpkı zamansal şeyleri zamansal hareketlere aykırı olan bir hareketle hareket ettirdiği gibi" (*Tanrı Devleti*, 11, 21).

Bu son sözler bizi Tanrı'nın zamanla ilişkisi meselesine götürür. Augustinus genel olarak zamanla çok ilgilidir. *İtiraflar*'ın 11 kitabının tümünü zamana ve zamanın nasıl ele avuca gelmez bir şey olduğu konusuna ayırır. Bizi burada ilgilendiren Augustinus'un Tanrı'nın zamanla ilişkisi üzerine görüşüdür. Bunu daha önce değindiğimiz gibi şu şekilde özetlemek mümkündür: Madde gibi, yer gibi, hareket gibi zaman da Tanrı'nın yaratımıdır. Yaratımdan veya Tanrı'nın dünyayı meydana getirmesinden önce zaman mevcut değildi: Böylece Tanrı yer veya mekân gibi zamanın da dışındadır; Tanrı'nın ezeliliği ve ebediliği zamanın dışındadır (*İtiraflar*, 11, 11).

Augustinus ve Doğa

Augustinus'un doğayla fazla ilgilenmediğini söyledik. Ama bu onun doğayı tümüyle yok saydığı veya tümüyle keyfi bir biçimde işleyen güçlerin varlık alanı olarak gördüğü anlamına gelmemektedir. Tersine bağımsız bir varlık veya gerçeklik alanı olarak var olmamakla, meleklerin ve ruhsal-tinsel bir varlık olarak insanın dünyasından daha aşağı bir düzeyde bulunmakla birlikte, nihayet insanın mutluluk ve kurtuluşu için herhangi bir öneme sahip olmamakla, hatta bu konuda olumsuz bir rol oynaması söz konusu olmakla birlikte doğa vardır ve insan gibi kendisine varlık ve gerçekliğini veren Tanrı'dan dolayı belli bir anlam ve değere sahiptir.

Daha önce değindiğimiz gibi doğa, Tanrı'nın özgür iradesiyle, Tanrı tarafından ve yoktan yaratılmıştır. Augustinus doğanın ne zaman yaratıldığı, Tanrı'nın onu yaratmadan önce uzun bir süre 'işsiz' mi kaldığı, doğayı neden o "yarattığı zamanda" yaratıp daha önceki veya sonraki bir zamanda yaratmadığı sorularını anlamlı görmez. Bu soruların bir devamı olarak eğer ezeli olmayıp zamanda meydana gelmişse, evreni zaman içinde bir noktada yaratma yönündeki bu isteğin, Tanrı'nın iradesinde bir değişiklik meydana getirip getirmediği sorusunu da fazla ciddiye almaz.

Bu yöndeki bütün sorulara veya itirazlara verdiği genel cevap şudur: Zamanın kendisi, şeylerin birinin diğerinden önce veya sonra gelmesi anlamında zamansal bir ilişkidir. Başka bir ifadeyle "zaman ancak birbirlerine göre zamansal bir öncelik-sonralık ilişkisi içinde bulunan şeylerin özelliğidir." Tanrı'nın evreni meydana getirmesinden önce ise ortada biri –henüz yaratılmamış evren– diğerinden –yaratılmış evren– önce geldiği söylenebilecek iki şey yoktur. Böylece evrenin yaratılmasından 'önce' diye bir şey olamaz. Bu tür bir öncelik, gerçek anlamda var olmayan, ancak kendisini düşünen insanın zihninde, hayalinde var olan bir şeydir.

O halde, zaman evrenle birlikte varlığa gelmiştir; Tanrı evreni yarattığı zaman onunla birlikte zamanı da yaratmış veya varlığa getirmiştir. Çünkü evreni yaratmasıyla birlikte hareketi de yaratmış, böylece varlıklar veya olaylar arasında zamansal bir öncelik-sonralık ilişkisi mümkün olmuştur. İşte ancak bu başlangıç anından sonra birbirinden önce veya sonra gelen şeylerin zamanından söz etmek anlamlıdır.

Augustinus'un kendi sözleriyle ifade edersek;

> "Dünyadan önce zaman yoktur... Dünya zamanda değil, zamanla birlikte yaratılmıştır... Dünya zamanla birlikte yaratılmıştır, çünkü hareket, dünya ile birlikte yaratılmıştır... Eğer dünyadan önce gelen sonsuz bir zaman süresinin varlığı kabul edilirse dünyanın dışında uzanan sonsuz bir uzayın da varlığı kabul edilmek zorundadır" (*İtiraflar*, 11, 10 vd.; *Tanrı Devleti*, 11, 4-6).

Bunun yanı sıra Tanrı'nın evreni varlığa getirmesinden önce uzun süre 'işsiz' durması, sonra zamanda ortaya çıkan bir irade ile onu yaratmayı istemesi ve onun bu yeni istek sonucu meydana gelmesi diye bir şey de söz konusu değildir. Çünkü Tanrı'nın yeri ve göğü yaratmasından önce zaman yoktur. Bu nedenle Tanrı'nın bu zaman zarfında 'işsiz güçsüz' durması söz konusu olamaz. Evrenin varlığa gelmesinden önce zaman olmadığına göre Tanrı'nın bu süre zarfında ne yaptığını sormak saçmadır (*İtiraflar*, 11, 13).

Öte yandan evrenin zaman içinde yaratılmasını isteme yönündeki bir iradenin, Tanrı'nın zihninde bir değişiklik meydana getirmesi de gerekmez. Tanrı'nın kendisi zaman dışı olduğu gibi bütün fiilleri de zaman dışıdır, dolayısıyla evreni meydana getirdiği anda meydana getirmeyi istemesi şeklindeki fiili de zaman dışı ve ezeli bir isteme fiilidir. Bundan dolayı, bu isteme fiili, Tanrı'nın özünde, iradesinde herhangi bir değişiklik meydana getirmez.

Özetle evren Tanrı tarafından, O'nun yaratma yönündeki ezeli iradesi sonucu, zaman içinde ve yoktan yaratılmıştır. Peki o tamamen rastlantısal olarak, arkasında herhangi bir düşünce, bir plan, proje olmaksızın mı varlığa getirilmiştir?

Bu sorunun cevabı da hayırdır. Daha önce birçok defa değindiğimiz gibi Yahudi Philon'dan beri Platon'un İdealar dünyası Tanrı'nın aklına özdeş kılınmıştır. Aziz Yuhanna ise Tanrı'nın evreni Kelâm aracılığıyla meydana getirdiğini söylemiştir. Augustinus da aynı geleneği takip ederek, doğanın Tanrı tarafından, Kelâm aracılığıyla meydana getirildiğini ileri sürmektedir.

Augustinus'a göre Tanrı evreni özgür iradesiyle, zaman içinde ve yoktan yaratmıştır ama ne yaptığını bilmeksizin, tesadüfi veya keyfi bir biçimde

yaratmamıştır; tersine, evren O'nun iradesi ve kudreti ile bir ve aynı şey olan aklının, bilgelik ve hikmetinin ürünü olarak gerçekleşmiştir. Tanrı'nın bu sonuncu niteliğini temsil eden Kelâm, evrende başlangıçta mevcut veya daha sonra meydana gelecek olan bütün mümkün varlıkların ezeli-ebedi, zorunlu arketiplerini, akılsal formlarını, yasa, ağırlık, ölçü ve sayılarını içinde bulundurmaktadır. Tanrı, Kelâm aracılığıyla bu modellere, onlarda bulunan yasa, ağırlık, ölçü ve sayılara göre dünyanın ve onun içindeki bütün varlıkların var olmasını istemiş, emretmiş ve onlar da var olmuşlardır.

Bununla birlikte Augustinus, *Eski Ahit*'in Yaratılış kitabında dünyanın meydana geliş süresiyle ilgili belli bir sorun olduğunu kabul eder: *Eski Ahit* Tanrı'nın dünyayı altı (veya dinlendiği son günü de sayarsak) yedi günde yarattığını söylemekte ve böylece bu yaratımın sanki belli bir süre ve sıraya bağlı olarak gerçekleştiğinden söz etmektedir.

Öte yandan başlangıçta yer alan bu yaratımda dünyanın bütün varlıkları, belli başlı unsurları (madde, yer, gök, yıldızlar, hayvanlar, insan vb.) ortaya çıkmıştır, ama o zamandan bu yana fizik dünyada birtakım değişmeler olmuş ve yeni varlıklar ile yeni olaylar kendini göstermiştir. Acaba bunların Tanrı tarafından sürekli ve yeni bir yaratımları mı söz konusudur, yoksa aslında evrende yeni hiçbir şey olmayıp, her şey ilk yaratımda, başlangıçta Tanrı'nın evrene, varlıklara yerleştirdiği gizil güçlerin sonucu olarak mı meydana gelmektedir?

Augustinus ilk konuyla ilgili açık bir görüşe sahiptir: Buna göre *Yaratılış* kitabındaki altı günlük yaratılış hikâyesi, yoruma ihtiyaç gösteren mecazi bir hikâyedir. Tanrı dünyayı altı günde ve belli bir zaman sırası içinde yaratmamıştır. Başlangıçta olmuş, şimdi olmakta ve gelecekte olacak olan her şey Tanrı tarafından bir anda ve bir defada yaratılmış, varlığa getirilmiştir.

İkinci konuya, yani evrende yeni varlıkların, yeni olayların ortaya çıkıp çıkmadığı veya eğer evren bir defada yaratılmışsa onların nasıl ortaya çıktıkları sorununa gelince Augustinus'un bununla ilgili görüşü o kadar açık değildir. O, evrende zaman içinde ortaya çıkmış, çıkmakta ve çıkacak olan şeylerin varlığa geliş tarzıyla ilgili açıklamasında, esas olarak ilk defa Stoalılar tarafından ortaya atıldığını, Plotinos tarafından da benimsendiğini bildiğimiz ünlü 'tohumsu nedenler' (raisons seminales) öğretisini doğru bulur gibidir.

Augustinus'a göre nasıl bir bitki tohumunun onda daha sonra meydana gelecek olan bütün gelişmeleri potansiyel olarak içerdiğini ve bunların uygun zamanda ve şartlar oluştuğunda fiili olarak ortaya çıktıklarını savunmak mümkünse, Tanrı'nın da 'başlangıçta', 'ilk yaratımda' maddenin, doğanın

içine onda daha sonra meydana gelecek her şeyi potansiyel olarak yerleştirdiğini ve bunların daha sonra kendilerine ayrılmış zaman ve şartlarda fiilen ortaya çıktıklarını söylememiz doğru olacaktır.

O halde Tanrı dünyayı bir kez, başlangıçta yaratmıştır. O artık bu dünyada yeni bir şey *yaratmamaktadır*. Tanrı dünyaya sürekli müdahalede bulunmamakta, nesnelerin sürekli nedeni olarak iş görmemektedir. İlk yaratım olayında doğanın içine ekmiş olduğu 'tohumlar' zamanı geldiğinde eserlerini meydana getirmekte ve böylece 'yeni' diye adlandırılan olaylar veya varlıklar ortaya çıkmaktadır. Buna dayanarak, ancak bu sınırlı anlamda evrende yeni şeylerin, eskiden var olmayan şeylerin ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Augustinus'un tanrısal yaratımın Tanrı'nın Kelâm'ı yani bilgeliği aracılığıyla meydana geldiği görüşü, bize doğayı akılla kavranabilir bir düzeni, yasası olan belirlenmiş bir varlık alanı olarak görme ve kavrama imkânı vermektedir. O'nun doğanın içine, şeylerin gelecekte kendilerinden meydana gelecekleri 'tohumlar' ektiği, bazı potansiyel güçler yerleştirdiği görüşü her ne kadar evrende gerçekten yeni olan bir şeyin meydana gelmesinden söz etmenin mümkün olduğu yönündeki sonucundan ötürü belli bir sorun yaratmaktaysa da bu 'potansiyel nedensellik ve belirleme' öğretisiyle birinci görüşü desteklemekte ve güçlendirmektedir. Çünkü bu ikinci görüş de, deyim yerindeyse kendi payına, doğanın veya doğal şeylerin ilk yaratımdaki statülerinden farklı olarak artık kendi ayakları üzerinde durdukları, kendi içlerinde bulunan birtakım güçlere sahip oldukları ve bu güçlerin birer doğal neden olarak iş görüp eserlerini meydana getirdikleri tezini içermektedir.

Sonuç olarak bu iki tez yani evrenin Kelâm aracılığıyla yaratıldığı ve içine ekilen 'tohumsu nedenler' aracılığıyla işlediği tezleri evrenin veya doğanın bilimi yapılabilir, bilgisi edinilebilir belli bir düzene sahip olduğu, belli yasalara göre işlediği yönünde bir tasavvura imkân vermektedir.

Öte yandan 'tohumsu nedenler' öğretisi, Augustinus'un felsefi bir öğretiyi Kutsal Kitap'taki tezleri yorumlamak veya desteklemek üzere nasıl kullandığının ve felsefi bir öğretiden din lehine nasıl yararlandığının başarılı bir örneğini temsil etmektedir. Çünkü Kutsal Kitap, evrenin Tanrı tarafından meydana getirildiği ve onda meydana gelen her şeyin ancak Tanrı'nın yaratıcı etkinliğinin eseri olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Stoacı felsefi 'tohumsu nedenler' kuramı ise evrende meydana gelen süreçlerin, şeylerin kendilerinin ürünü, doğal, nedensel ilişkilerinin, nedensel etkilerinin sonuçları olduğunu ileri sürmektedir. Augustinus burada Stoacılardan tümüyle felsefi ve doğal olan bu 'tohumsu nedenler' öğretisini almakta, onu Kutsal Kitap'ın

Tanrı'nın başlangıçtaki yaratım etkinliği ile ilgili dogmatik teziyle birleştirmekte, böylece doğanın Stoacı doğal, nedensel etkinlik kavramını, Hıristiyan Tanrı'sının yaratıcı etkinliği kavramını savunmak ve desteklemek üzere başarılı bir şekilde kullanmış olmaktadır.

Ancak bu doğanın etkinliği ile Tanrı'nın etkinliği, doğa yasası ile Tanrı yasası, doğal nedensellik ile tanrısal nedensellik arasındaki uzlaştırmada üstün olan ve gerektiğinde son sözü söyleyecek olan hiç şüphesiz Tanrı'nın etkinliği, tanrısal nedensellik olacaktır. Peki bu son sözün ne zaman söylenmesi gerekecektir? Elbette ki, doğanın işleyişine, doğanın düzenine aykırı düşen bazı durumlar ve olayların varlığını kabul etmek zorunluluğu ortaya çıktığı zaman. Bununla kastettiğimiz, bir Hıristiyan olarak Augustinus'un varlığından şüphe etmesinin mümkün olmadığı, ancak bir yandan da bu doğa tasavvuru içinde açıklamak zorunda olduğu mucizeler, mucizevi olaylardır. Doğada mucizelere yer bulmak, onları açıklama ihtiyacı Augustinus'u gerek bu tohumsu nedenler kuramından gerekse onun eseri olarak doğada var olan doğal düzen ve doğa yasası öğretisinden büyük ölçüde taviz vermeye zorlamaktadır.

Gerçekten de Augustinus'un mucizeler söz konusu oluncaya kadar doğada meydana gelen her olayda doğal ve tanrısal nedenselliğin, doğal ve tanrısal etkinliğin birarada bulunabileceği veya her doğal olaya ikili bir bakış açısından bakmanın mümkün olduğu yönünde bir görüşe sahip olduğunu görmekteyiz. Bu görüşe göre bir aynı olayın, iki ayrı düzeyde, iki ayrı varlık planında gerçekleşen bir olay olarak ele alınması mümkündür: İlgili fiziksel, kimyasal, biyolojik vb. yasalara veya nedenselliklere uygun olarak açıklanması mümkün olan doğal bir olay olarak ve Tanrı'nın irade ve etkinliğinin eseri olarak gerçekleşen bir olay olarak açıklamasının yapılması gereken doğa üstü veya tanrısal bir olay olarak.

Olayların bu ikili yapısının sonucu olarak Augustinus evrende iki tür nedenselliği, doğal nedensellikle tanrısal nedenselliği birbirinden ayırma yoluna gitmektedir. Buna göre doğada meydana gelen olaylarda 'asıl neden', 'birincil neden', 'fail neden' (efficient cause) Tanrı'dır; doğanın kendisi ise ancak 'ikincil neden', 'vesile neden' olarak iş görmektedir.

Augustinus'un bu ikili bakış açısını, iki nedensellik türü arasında yaptığı ayrımı *Üçleme Üzerine*'de yer alan bir pasaj oldukça açık bir biçimde ortaya koymaktadır:

> "Yaratıkları içerden, tüm nedensel ilişkiler ağının tepesinden varlığa getirmek ve yönetmek başkadır ve bunu yapan ancak yaratıcı Tanrı'dır; onları

> şu veya bu zamanda, şu veya bu biçimde meydana getirmek üzere Tanrı tarafından bahşedilmiş olan dış güçleri ve kapasiteleri kullanmak, uygulamak başkadır. Çünkü her şey başlangıçta yaratılmış, dünyanın dokusu içine yerleştirilmiştir. Ancak bu şeyler kendilerini göstermek için uygun fırsatı bekler. Bebeğini karnında taşıyan bir anne gibi dünya, henüz var olmayan, varlığa gelecek olan şeylerin nedenlerini içinde taşımaktadır. Ancak bu şeyler, kendisinde doğuş, ölüm, başlangıç ve bitimin olmadığı en yüksek varlık tarafından yaratılmışlardır" (3, 9, 16).

Tanrı Devleti'nin bir başka pasajı da bir yandan yine bu iki nedensellik türü arasındaki ilişkiyi ele alırken, diğer yandan Augustinus'un asıl nedensellik olarak tanrısal nedenselliği gördüğünü açık bir biçimde göstermektedir:

> "İnsanın kilden bir vazo yapması ve bir tuval veya taş üzerine canlı bir varlığı resmetmesi gibi sanatın veya zanaatın ürünü olan bir dış form vardır, fail nedenleri, kendinde hayat ve akla sahip olan varlığın derin ve akılla kavranamaz kararlarına bağlı olan bir başka form vardır... Birinci türden formun *insan tarafından* meydana getirildiğini söyleyebiliriz. İkinciye gelince... onların sırrı ancak Tanrı'ya aittir... Bütün varlıkları *yapan, meydana getiren*, onları oldukları şey kılan ancak Tanrı'dır... Biz sadece çiftçinin hiçbir meyveyi yaratmadığını söylemekle kalmıyoruz... Onu meydana getiren şeyin toprak da olmadığını ileri sürüyoruz... Aynı şekilde çocuğunu meydana getiren varlığın da onun annesi olmadığını söylüyoruz... Cisimsel veya tohumsal nedenler ne olursa olsun... *her şey sadece ve sadece en yüksek Tanrı'nın eseridir*... Nasıl ki, Roma ve İskenderiye'nin kuruluşunu işçiler veya mimarlara değil, kral Romulus ve İskender'e mal ediyorsak, bütün diğer doğaların yaratımını da yalnızca Tanrı'ya mal etmemiz gerekir" (12, 25).

Görüldüğü gibi her ne kadar Augustinus burada doğal nedensellik ile tanrısal nedensellik arasında bir ayrım yapmakta ve doğa olayları ile ilgili olarak doğal nedenselliğe belli bir yer vermekteyse de bunu Tanrı'nın nedenselliği karşısında önemli görmemektedir; öyle ki kendi sözleriyle söylemek gerekirse "meyvenin nedeni çiftçi veya toprak olmadığı gibi çocuğun nedeni de annesi –veya babası– değildir."

Tanrı Devleti'nden yapacağımız son bir alıntı Augustinus'un kimi zaman doğal nedenselliği tümüyle bir tarafa bırakıp etkin kuvvet olarak nasıl sadece Tanrı'yı gördüğünü daha açık şekilde göstermektedir:

> "Biz öyle bir Tanrı'ya tapmaktayız ki, bu Tanrı yaratıcısı olduğu doğaların hareketlerinin başlangıç ve sonunu ve süresini tayin eder. Nedenlerin ilkesi, bilgisi Kendisindedir ve onları düzenleyen Kendisidir. *Tohumların gücünü meydana getiren O'dur*. Hoşuna giden canlı varlıklara aklı, akıllı ruhu,

> konuşma yetisini veren O'dur. Yine hoşuna giden akıllara gelecekteki olayları önceden görme ayrıcalığını veren de O'dur. Ateşi yaratan, yöneten O'dur. Bütün suları yöneten O'dur... Güneşe gücünü ve hareketini veren O'dur... Ölümlü doğalara uygun tohum ve gıdaları veren O'dur... Toprağı yaratan, bereketli kılan O'dur... *sadece birincil nedenleri değil, ikincil nedenleri de bilen ve düzenleyen de O'dur.* Ayı yörüngesinde hareket ettiren... insan zihnine doğası ve hayatının devamı için zorunlu sanatları ilham eden de O'dur..." (7, 29)

Mucizeler yani, doğanın işleyişine, düzenine aykırı düşen olaylar söz konusu olduğunda, Augustinus'un doğanın etkinliği ile Tanrı'nın etkinliği, doğa yasası ile Tanrı'nın iradesi veya fermanı arasındaki sınırı tamamen ortadan kaldırdığını görmekteyiz.

Augustinus için Kutsal Kitap'ta sözü edilen bütün mucizeler şüphesiz gerçektir, çünkü onların tanıkları kutsal metinlerdir. Kutsal Kitap'ta Musa'nın Tanrı'nın yardımıyla denizi yardığını, Hoşea'nın zaferini tamamlaması için güneşin hareketini durdurması isteği ile Tanrı'ya dua ettiğini okumuyor muyuz? Mucizeler gerçektir, çünkü "dünyanın sahip olduğu bütün o harikulade şeyler içinde en büyüğü, en mükemmeli, dünyanın kendisi değil midir?" Mucizeler gerçektir, çünkü *"Tanrı'nın dünyayı yokluktan varlığa geçirmesindan daha büyük bir mucize olabilir mi?"*; mucizeler gerçektir, çünkü *"eğer Tanrı için (geçmişte) hoşuna giden doğaları yaratması imkânsız olmamışsa, onları istediği zaman istediği gibi değiştirmesi de hiç şüphesiz imkânsız olmayacaktır."*

Ayrıca Tanrı'nın sözü edilen mucizeleri gerçekleştirmesine ne engel olabilir? Doğa mı, doğa yasaları mı? *"Ama doğayı ve doğa yasalarını yaratan O'nun kendisi değil midir?" "Kaldı ki Tanrı'nın yaptığı her şey doğal değil midir? Yaratılmış olan her şeyin doğası, Tanrı'nın iradesinden başka bir şey olmadığına göre nasıl olur da yine Tanrı'nın iradesi sonucu ortaya çıkan bir şey, doğaya aykırı olabilir?"* (*Tanrı Devleti*, 10, 12; 21, 7-8)

Ancak bütün bu cümleler, parlak sözler ortada bulunan sorunu çözmemekte, sadece onu ortadan kaldırmaktadır. Eğer Tanrı'nın yaptığı her şey, bu arada mucizeler veya harikûlade olaylar da doğalsa, doğal olaylarla mucizeleri, doğaya uygun olaylarla ona aykırı (harikûlade) olayları, birbirlerinden nasıl ayırabiliriz? İnsanlar bu durumda neden veya hangi gerekçeyle bazı olaylara doğal, bazı olaylara doğal olmayan veya doğaya aykırı şeyler diyeceklerdir? Bu durumda doğa kavramını anlamlı bir şekilde ne zaman, hangi durumda veya hangi tür olaylarla ilgili olarak kullanabiliriz? Eğer doğada

meydana gelen her şey doğalsa, o zaman doğaya aykırı veya mucizevi diye bir olay da yoktur. Bu durumda ister mucizelerin varlığına inanmayanlar, isterse onları savunan insanlar bu terimleri anlamlı olarak kullanmaya nasıl devam edeceklerdir?

Bu problemin farkında olan Augustinus dolayısıyla yine de doğal olan ile doğaya aykırı olan arasında bir ayrım yapmak ihtiyacını duymakta ve bunu ileride aynı sorunla karşılaşacak olan Gazali'nin de yapacağı gibi 'doğanın normal, bilinen, alışılagelen (customary) düzenine uygun düşen şey' ve 'bu bilinen, alışılagelen düzenine aykırı olan şey' temel ayrımı üzerine dayandırmaktadır. Böylece Augustinus'a göre;

> "Mucize, doğaya aykırı değildir; ancak *bizim tarafımızdan bilindiği şekilde* doğaya aykırıdır" (*Tanrı Devleti*, 21, 7). "Doğal özellikler veya doğa dediğimiz *şeyler, normal deneyimizde kendileriyle hep karşılaştığımız ve bundan dolayı bildiğimiz, alıştığımız* şeylerdir. Ayrıca bizim tarafımızdan en çok bilinen şeylere sık rastlanır ve böyle oldukları için de dikkatimizi çekmez, onlarda bir harikûladelik bulmayız. Buna karşılık seyrek karşılaştığımız şeyler "yapıları bakımından diğerlerinden farklı olmadıkları halde" dikkatimizi ve hayranlığımızı çeker. Böylece "seyrek rastlanan veya o zamana kadar hiç rastlamadığımız, dolayısıyla hiç bilmediğimiz bir olay meydana geldiğinde bize doğaya aykırı, olağanüstü görünür" (*Tanrı Devleti*, 21, 8).

Augustinus'un mucize veya doğaya aykırı olan 'harikulade' olaylarla ilgili açıklaması budur: Mucize, doğanın bildiğimiz, alışageldiğimiz düzeninde *o zamana kadar bilmediğimiz yeni ortaya çıkan bir şey, yeni bir olay*dan başka bir şey değildir. Örneğin Hıristiyanların günahkârların cehennemde ebedi bir ateşle yanacağı konusundaki görüşlerine, paganlar 'insan bedeninin doğasının böyle bir yanmaya müsait olmadığı' gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. Oysa Augustinus'a göre bu, insan bedeninin doğasını ve Tanrı'nın doğa üzerindeki rolünü anlamamaktan ileri gelmektedir. Çünkü insan bedeninin *alışageldiğimiz doğası*, ancak ilk günahın sonucu olarak bu özelliğe sahip olmuştur. Ölümden sonraki dirilmede ise yine *yeni* bir durum söz konusu olacaktır. Bu yeni durumda sahip olacakları bedenlerinin yeni doğası sonucunda, kötülerin cehennemde ebedi olarak yanmasına karşılık, iyiler ebedi olarak mutluluk içinde yaşama imkânına kavuşacaklardır. O halde insan vücudunun söz konusu özelliği, doğası hakkındaki bilgimiz, onun ancak şu anda içinde bulunduğu alışageldiğimiz durumunun ürünüdür ve bu bilgimiz onun içine gireceği yeni durumda yeni bir özellik kazanmasının mümkün olduğu konusundaki inancımıza bir zarar veremez.

Bu açıklamalarındaki ustalığı ne olursa olsun, sonuç olarak, ilerde Gazali'nin de yapacağı gibi Augustinus'un Tanrı'nın yaratıcı etkinliğini ve tanrısal nedenselliğini tehlikeye düşürmemek için doğayı gerektiğinde yani başı sıkıştığı her seferinde ortadan kaldırmaktan çekinmediğini görmekteyiz. Bu hiç şüphesiz Augustinus'un kendisinin işe yarar bir doğa bilimi yapmamış olduğu gibi, onun bu ilkelerinden hareketle tam manasıyla güvenli bir doğa bilimi yapmanın ne kadar zor olacağını göstermektedir.

Ancak Augustinus'un amacının bir doğa bilimi yapmak olmadığını bildiğimiz gibi öte yandan mucizeler gibi olağanüstü doğa olaylarının söz konusu olmadığı durumda, Augustinus'un doğanın pekâlâ makul ölçüde bilimi yapılabilir, bilgisi edinilebilir bir düzene, belirliliğe sahip olduğu şeklinde bir görüşü savunmakta olduğunu söylememiz mümkündür. Nihayet sadece doğa bilimi değil, genel olarak bilim Augustinus'un güçlü yanını meydana getirmediği için onun İÖ. 1. yüzyıldan itibaren sürekli bir gerileme, hatta tamamen ortadan kalkma durumunda olan seküler bilime fazla değer vermemesini anlayışla karşılayabiliriz.

Peki acaba Augustinus'un insan hakkındaki kuramı nedir? Onun insan kuramı da doğa kuramı gibi kısır veya sorunlu mudur?

Augustinus ve İnsan

Augustinus'un düşüncesinde merkezi bir yer işgal eden iki varlık olduğunu biliyoruz: Tanrı ve insan. Ayrıca Augustinus'u insanın kendisinin de teorik niteliklerinden, özelliklerinden çok pratik, duygusal, heyecansal yanıyla, arzu duyma, isteme, sevme, mutlu olma gibi ihtiyaç ve özlemleriyle ilgilendirdiğini gördük.

Bütün modern öncesi evren tasarımları gibi Augustinus'un evren tasarımı hiyerarşiktir. O, bu hiyerarşiyi farklı ölçütleri temele alarak değişik biçimlerde ortaya koymaktadır.

Bu ölçütlerden birine göre varlık; mekân ve zamanda yer alan ve değişme içinde bulunan varlıklar yani cisimler; yer bakımından değişken ama zaman bakımından değişken olmayan varlıklar yani ruhlar; nihayet ne yer, ne zaman bakımından değişmeyen bir varlık olan Tanrı'nın kendisi olmak üzere üç farklı tabakadan oluşur. İnsan, bedeni bakımından birinci, ruhu bakımından ikinci grupta yer alır; ancak bedenden ziyade ruh olduğu için esas yeri, Tanrı'nın hemen altındadır.

Bunun yanında Augustinus'un varlık, hayat ve akıl kavramlarını temel alan bir başka hiyerarşik sınıflaması daha vardır. Buna göre taş vardır; hayvan canlıdır veya hayata sahiptir, insan ise akıllıdır veya anlamaya sahiptir.

Bu sınıflamada da insanın doğal varlıklar dünyasının en üstünde, zirvesinde yer aldığı görülür.

Augustinus'un varlıkların tinselliğini ön plana alan bir başka sınıflamasında, insanın yerinin bu kez en aşağıda olduğu ortaya çıkar. Bu sınıflamaya göre Tanrı mutlak bir tindir; melekler Tanrı'nın yaratıkları oldukları için O'ndan aşağıda bulunur ama bedenleri olmadığı için insanın üzerinde yani varlık hiyerarşisinin ikinci sırasında yer alırlar. İnsan ise ruhu bakımından tinsel dünyaya ait olmakla birlikte, bir bedene de sahip olduğu için sıralamada üçüncülükle yetinmek zorunda kalır.

Ne var ki, Augustinus insanla melekler arasında hangisinin daha üstün bir varlığa sahip ve daha değerli olduğu konusunda her zaman bu görüşte değildir. Kimi zaman insanın meleklerden daha üstün bir statüye sahip olduğunu söylemekten çekinmez. Örneğin insan gelecek hayatta sahip olabileceği ölümsüz mutluluk nedeniyle meleklerden üstündür (*Tanrı Devleti*, 11, 13). Ancak Augustinus'un insanı, esas olarak tinle madde, tinsel dünya ile cisimler dünyası arasında yer alan, bir yanı ile doğal diye nitelendirilmesi gereken bazı özellikler taşımasına karşılık bir başka ve daha önemli yanı ile tinsel dünyaya ait olan bir ara varlık olarak düşündüğüne şüphe yoktur.

Böylece Augustinus nasıl İsa'yı Tanrı ile insan arasında bir arabulucu, kişiliğinde aynı zamanda ve tüm gerçekliğiyle tanrılık ve insanlık özelliğine sahip olan, onları bir arada bulunduran bir aracı varlık olarak görüyorsa, insanın kendisini de en yüksek varlık olan Tanrı ile en aşağı varlık olan cisimler veya doğal varlıklar dünyası arasında bir aracı varlık olarak kabul etmektedir. Bu aracı varlık statüsünden de onun varlık haritası içindeki yerini çıkarmaktadır. Augustinus için insan, eksik, ama tamamlanabilir; ayağı yerde, ama başı göklerde; bedeni bakımından dünyaya bağlı, ama ruhu bakımından Tanrı'ya yakın, Adem'in işlemiş olduğu günahtan ötürü düşmüş, ama İsa'nın çilesi (passion) sayesinde kurtulma, ebedi mutluluğa erişmeye aday bir yaratıktır. Augustinus, bütün psikolojisini, bütün antropolojisini, bütün ethiğini bu ikilik üzerine kurmaktadır.

Öte yandan Augustinus insanın bu ikili durumunu, Platon gibi, onda beden ve ruh gibi iki ayrı ve birbirine zıt ilkenin birleşmesi, ilkinin sürekli olarak ikincisi üzerine olumsuz bir etkide bulunması, *Phaidros*'taki siyah at gibi onu sürekli aşağıya doğru çekmesiyle değil, ruhun kendisiyle, ruhun karmaşık, çelişik doğasıyla açıklar. Böylece Augustinus'un insan kuramında esas almamız gereken şey, ruh-beden ikiliğinden çok ruhun kendi doğasında yatan ikilik, karmaşıklık, karışıklık, hatta zıtlıktır.

Gerçekten de Augustinus'un *İtiraflar*'ını dikkatlice okuduğumuzda, daha önce de değindiğimiz gibi, onun kendisinden şikâyet ettiği şeyin bedeninden çok ruhu olduğunu görürüz. Augustinus gözlerini kendisine çevirdiğinde gördüğü kargaşa, kararsızlık ve çelişkilerin nedeni, bedeni veya ruhunun bedenle bir arada bulunması değildir. Kendi sözleriyle, ruhu karar verse bedeni, kendisine verilen emirleri en iyi bir şekilde yerine getirmeye hazırdır, ama ruhunun kendisi çelişik duygular, arzular, istekler içinde kıvranmaktadır. Öyle ki bir şeyi hem istemekte, hem istememektedir. Augustinus sorar:

> "Tanrım, bu olağanüstü şey nereden geliyor? Ruh, bedene emirler veriyor, beden anında itaat ediyor; ruh kendine emirler verince dirençle karşılaşıyor. Ruh ele kımıldaması için emir veriyor, el bu emri öylesine kolaylıkla yerine getiriyor ki, emirle bunun yerine getirilmesi hemen hemen birbirinden ayırdedilmiyor... Ruh, kendine isteme emrini veriyor, bunlar da birbirlerinden ayırt edilmiyor, ama yine de ruh harekete geçmiyor... Demek ki ruh *tam olarak istemiyor*. Bu anlamda da tam olarak buyurmuş olmuyor. *Ruh istediği ölçüde buyuruyor, bu istediği, istemediği ölçüde de gerçekleşmiyor*. İrade iradeye istemeyi buyuruyor, isteyen de iradedir, başkası değil. Tam isteyerek buyurmadığından buyrukları da yerine getirilmiyor...demek ki *burada iki irade var*" (*İtiraflar*, 8, 9).

Böylece Augustinus'un kendi dönemine kadar Yunan felsefesinin insan ruhuyla ilgili olarak geliştirdiği ana modele karşı çıktığını görmekteyiz. İlk kez Platon tarafından açık bir biçimde ortaya konan ve Aristoteles'le Stoacılar tarafından da kabul edilen bu modele göre ruh, özü itibariyle akıldır ve akıllıdır. Ruhun tutkuları kendisinden değil, onun sağlıklı işleyişini bozan bedenden, bedensel istek ve arzulardan ileri gelir.

Oysa Augustinus'un bunun tam tersi olmasa da oldukça farklı bir görüşe sahip olduğu görülmektedir. Augustinus ruhun özünü kesin bir tarzda akıl olarak tanımlamaz. Onun için ruhun özü hayattır, arzudur, tek kelime ile istek veya iradedir, özgür iradedir. Nitekim onun tereddütlerini, çatışmalarını, çelişkilerini meydana getiren de budur. *İrade irade olduğu için ve irade olmak bakımından özgür olduğu için çelişik şeyleri istemekte, çelişik arzular peşinde koşmaktadır.*

Ancak Augustinus iradenin değerini oluşturan şeyin de bu olduğuna inanmaktadır. Çünkü daha önce de gördüğümüz gibi iman eyleminin kendisi özü itibariyle bir akıl ve bilme eylemi değil, bir isteme, irade eylemidir. Onun değerini meydana getiren de budur.

Augustinus'un insan ruhunu özü itibariyle akıl veya bilinç olarak gör-

memesi, özgür isteğe sahip, hatta kaderi bu olan bir irade olarak tanımlaması, buna paralel olarak insani eylemlerin ilkesi olarak özgür iradeyi alması ve onun değerini teşkil eden şeyin de özgür iradeye dayanan özgür seçim olduğunu savunması doğal olarak onu ahlâki iyi ve kötünün içeriği ile ilgili olarak Yunan geleneğinkinden farklı bir öğretiye götürmektedir.

Bu öğretinin ne olduğu ve Yunan öğretisinden olan farkını anlamak için ikisi arasında bir karşılaştırma yapmamız gerekmektedir.

Augustinus'un insan tasarımının insanı bir akıl, bilinç olarak değil de arzu veya irade olarak tanımlaması dışında esas itibariyle Platoncu veya Yeni-Platoncu olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Yunan filozofları gibi Augustinus da insanı ruh ve bedenden meydana gelen bileşik bir varlık olarak görür. Yine onlar gibi insanı insan yapan şeyin, onun bedeni değil ruhu olduğunu kabul eder. Daha önce gördüğümüz gibi Augustinus, Platon-Plotinosçu geleneği izleyerek duyum dahil insanın bilgi ile ilgili bütün etkinliklerinin ilkesinin ruh olduğunu söyler. Bilginin çeşitli dereceleri arasında ayrım yapıp, ruhun veya onun akıllı kısmının kendi gücüyle elde ettiği bilgilerin, duyular aracılığıyla elde ettikleri bilgilerden her bakımdan daha üstün olduğunu, hatta doğru olan tek bilgi türünün bunlar olduğunu kabul eder. Ruhun hem varlık hem bilgi bakımından bedenden üstün olduğunu söylediği gibi insanın mutluluğunu bedenden ileri gelen hazlarda değil ruhundan kaynaklanan sevinçlerde araması gerektiği konusunda da Platon-Plotinos'la aynı fikirdedir. Nihayet onlar gibi ruhun bedende bulunuşunu bir alçalma, düşme olarak kabul ettiği gibi ruhun bedenden kurtulmasını insanı mutluluğa götürecek yolun başlangıcı olarak tanımlar.

Ancak Augustinus öte yandan Platon-Plotinosçu psikolojiyi, antropolojiyi, ahlâk öğretisini son derece önemli bazı noktalarında değiştirir. Bunu niçin yapar? Çünkü Augustinus bir Hıristiyandır ve bir Hıristiyan olarak bedeni Platoncular gibi tümüyle olumsuz bir biçimde tanımlayamayacağı gibi ruhu da onlar kadar üstün, tanrısal, adeta Tanrı'yla yarışma gücüne sahip bir varlık olarak göremez.

Augustinus bir Hıristiyan olduğu için Platon'la birlikte mutluluk ve kurtuluşun özü itibariyle tinsel türden olması gerektiğini kabul eder. Ama yine bir Hıristiyan olduğu için Tanrı'nın özü itibariyle akıl olduğunu kabul edemeyeceği gibi O'na ulaşmada ruhun kendi gücünü, aklın kendi kudretini Platoncular kadar sınırsız bir biçimde savunamaz.

Augustinus yine bir Hıristiyan olarak Tanrı'nın doğasına ne Platon'un, ne Plotinos'un kabul edeceği bazı başka özellikleri, örneğin ve özellikle yuka-

rıda söylediğimiz gibi O'nun insana karşı duyduğu özel Sevgi'yi eklemek zorundadır. Bu sevgi öyle büyük bir sevgidir ki, onun uğruna, insanı kurtarmak, bağışlamak için O 'kendi oğlunu bile feda etmekten çekinmemiş, günahkâr insanlar tarafından onun çarmıha gerilmesine izin vermiştir' (*İtiraflar*, 10, 43). Bütün bunlar sonuç olarak Augustinus'u gerek beden gerek ruhun kendisi, gerekse Tanrı ile insan veya daha doğrusu ruh arasındaki ilişkilerle ilgili olarak oldukça farklı görüşlere götürecektir.

Augustinus, daha önce birkaç kez işaret ettiğimiz üzere, Platon veya Plotinos gibi bedenin beden olarak bir kötülük olduğunu düşünmemektedir. Augustinus'a göre; "her türlü kötülüğün nedeninin beden olduğunu ileri süren, hata içindedir."

> "Ruha sıkıntı veren bedenin ölümlülüğü günahın nedeni değildir, cezasıdır ve ruhu günahkâr kılan ölümlü beden değildir; tersine bedeni ölümlü kılan günahkâr ruhtur."

Nitekim insanı şeytana benzer kılan şey, onun bedene sahip olması değil, kendine göre yani insana göre yaşamasıdır, nasıl ki Şeytan'ı Şeytan yapan da onun Tanrı'ya göre değil, kendisine göre yaşamak istemesi olmuşsa. Böylece ileride insan yine bir bedene sahip olacak ama bu kendisine yük olmayan ölümsüz bir beden olacaktır (*Tanrı Devleti*, 14, 3).

Augustinus'un insanda ruh-beden ilişkileri konusunda sahip olduğu bu görüşten hareketle geliştirdiği ve tüm ahlâk felsefesi bakımından büyük önem taşıyan genel görüşünü şöyle ifade edebiliriz:

> "Beden, türü ve seviyesi bakımından iyidir; iyi olmayan, ruhun kendi seviyesinde yaşamayı bırakıp beden seviyesinde yaşamaya çalışmasıdır."

Başka bir ifadeyle Tanrı'yı terk ederek yaratıcı iyi yerine yaratılmış iyi düzeyinde var olmaya veya varlığını sürdürmeye yönelmesidir (*Tanrı Devleti*, 14, 4).

Augustinus'un bu tezi, daha genel olarak insanın ahlâki varlığıyla ilgili temel kavramların tanımlanmasında, erdem ve erdemsizlik, iyi ve kötü, nihayet mutluluk ve mutsuzluğun ne olduğunun belirlenmesinde anahtar rolü oynar. Augustinus'un bütün bunlarla ilgili genel bakış açısı şudur: Evren iyidir ve evrende yer alan her şey, her varlık iyidir; çünkü her şey en yüksek iyi olan Tanrı'nın eseridir. Ama *her şey kendi tarzında, kendi türünde, kendi düzeyinde ve kendisine verilen veya tanınan yer ve işlev bakımından iyidir.* Za-

ten insan dışında hiçbir varlığın bu kendi tarzında, kendi türünde sahip olduğu doğal iyisini terk etme imkânı da yoktur.

O halde kötü nedir? Augustinus için kötü,

> "herhangi bir varlığın kendi varlık türü, varlık düzeyi bakımından sahip olduğu doğal iyisini terk edip kendisinden daha aşağı seviyede bulunan bir varlık türünün iyisini istemesi, ona özenmesidir."

Evrende bu imkâna, bu güce, şans ya da şanssızlığa sahip olan tek varlık ise yine insandır.

Böylece Augustinus'a göre evrenin kendisi ve onda yer alan diğer varlıklar için kötü sorunu diye bir şey mevcut değildir. Ama insan için, daha doğrusu insan bedeni için değil de insan ruhu için böyle bir sorun bulunmaktadır. Çünkü bedenin doğal bir varlık olduğu için düşmesi, herhangi bir kötülük yapması veya kötü olması mümkün değildir; ama ruh için böyle bir şey mümkündür.

Ruhun kötüsü, ister bir yargı yanlışının, ister yanlış bir istek ve seçimin sonucu olsun, kendi varlık seviyesini, kendi iyilik türünü unutması, kendi doğasını terk ederek kendisinden aşağıda bulunan varlık düzeyine ve buna ait olan iyiye veya iyilere yönelmesidir. Bu varlık seviyesi, maddenin veya daha özel olarak bedenin varlık seviyesidir. Ruhun burada aradığı şeyler, bedene doğal olarak ait olan ve bu bakımdan onun iyisi olan, ancak ruh için bir alçalma, düşme, doğasının bozulması, nihayet bir yabancılaşma olarak kabul edilmesi gereken duyusal ilgiler, itki ve hazlardır.

İyi de bu nasıl mümkün olmaktadır? Çünkü ruhun bedende veya bedenle birlikte bulunma olayının kendisinde herhangi bir kötülük yoktur. Çünkü ruh bedenin canlılık ilkesidir ve bundan dolayı onun bedene hayat vermesi, onu duyarlı kılması gerekmektedir. Bunu yapmak için de onun bedende bulunması, bedenle birlikte olması zorunlu değil midir?

Augustinus'a göre yukarıdaki sorunun cevabı basit olarak şudur: *Ruhun bedende bulunmasında, onu canlandırmasında bir kötülük yoktur. Ancak bedeni sevketmesi yerine onun tarafından sevk edilmesinde, bedene hükmedeceği yerde, onun tarafından hükmedilmesinde kötülük vardır.* Çünkü beden, ruhun bir aletidir ve bir aletin görevi onu kullananın emrine uymak, ona hizmet etmektir.

Oysa insanda ruhun bedenle ilişkisi her zaman böyle sağlıklı ve normal tarzda meydana gelmemektedir. Ruhun kendisi bedene emredeceği, onu yönlendireceği yerde bazen, hatta çoğunlukla şaşkın veya aptal, bilgisiz bir

şekilde bedenin sahip olduğu şeylere imrenmekte, onun heyecanlarını, hazlarını elde etmeye çalışmakta, böylece kendi barışını kaybetmektedir. Tutkular, Augustinus için, işte bu anlamda yanlış yani kötü isteklerdir. Ruhun kötüleşmesi, düşmesi de budur yani onun kendini kaybetmesi, kendisine yabancılaşmasıdır.

Burada sormamız gereken asıl soru şudur: Ruh *neden* bu yanlışı yapmaktadır, *neden* böylesi yanlış bir seçimde bulunmaktadır?

Bu soruya ruhun düşüşüne ilişkin felsefi kuramı ilk kez ortaya atan Platon ikna edici bir cevap verememiştir. Augustinus'un bu soruya verdiği cevap ise Platon'unkiyle ortak bazı unsurlara sahip olmakla birlikte özü itibariyle ondan farklıdır. Bu cevap ilk kez Aziz Paul tarafından oldukça açık bir biçimde ortaya konan, daha sonra Clemens ve Origenes gibi Kilise Babaları tarafından benimsenerek işlenen ve daha da ileri götürülen cevaptır. Bu cevapta, yeni olan şey, Origenes vesilesiyle işaret ettiğimiz gibi, onun özgür iradeye dayandırılması, özgür iradenin anlamı ve değeri üzerine yapılan vurgudur.

Augustinus'a göre ruh, düşmüştür, çünkü özgürdür; özgür olarak yanlış bir istekte bulunmuş, yanlış bir karar vermiş ve yanlış bir seçim yapmıştır. Ancak bu özgürlük öte yandan ruh için tanrısal bir bağıştır, çünkü ebedi olarak mutluluğa erişebilmesi *için ruhun bu mutluluğu hak etmesi* gerekmektedir. Bunun için ise *onun özgür bir biçimde iyiyi istemesi ve seçmesi* gerekmektedir.

Gerçi Augustinus'a göre özgür bir seçimle iyiyi istemek, onu gerçekleştirmek için yeterli değildir. Çünkü iyinin gerçekleştirilmesi, onun istenmesi kadar, onu gerçekleştirebilecek kudrete sahip olmayı gerektirir ki, bu kudret insanda kesinlikle mevcut değildir. Bunun için Tanrı'nın insana ayrıca bu kudreti vermesine, bağışlamasına ihtiyaç vardır. Ama insanın veya ruhun özgür iyi isteği, Tanrı tarafından iyiyi gerçekleştirmesi yönünde kendisine sağlanacak kudretle ilgili bu yardımın zorunlu şartıdır.

Augustinus'un iyi ve kötünün varlığı onların istenmesi ve gerçekleştirilmesinde insanın ve Tanrı'nın karşılıklı rolleriyle ilgili genel kuramı şudur: Bilindiği gibi Augustinus'a göre, Manikeistlerin ileri sürdüklerinin tersine kötü, tözsel bir varlığa sahip olmadığı gibi (*Tanrı Devleti*, 11, 9; 22) ondan sorumlu olan da Tanrı değildir. Var olan her şey iyi olduğu gibi iyinin nedeni ve kaynağı da Tanrı'dır. Öte yandan insanın, bu arada özgür irade sahibi diğer varlıkların yani meleklerin iyiyi isteyip, gerçekleştirmesinde genel anlamda Tanrı'nın rolü vardır; ama kötüden, kötü istekten sorumlu olan Adem ve Şeytan örneğinde olduğu gibi yalnızca insanların ve meleklerin bizzat kendileridir:

> "Bütün doğaların yaratıcısı olduğundan *her türlü kudreti veren Tanrı'dır*, ama *her türlü isteğin faili Tanrı değildir*. Kötü istekler Tanrı'dan gelmez, çünkü onlar Tanrı'nın kendisinden ileri gelen doğaya aykırıdır" (*Tanrı Devleti*, 5, 9; 10, 22)... "Tanrı insanın günah işleyeceğini önceden bildiği için insan günah işlememiştir, işlediği günahın faili şüphesiz insanın kendisidir" (*Tanrı Devleti*, 5, 10).

Sonuç olarak ruhun düşüşünün nedeninin insanın özgür olması, amacının ise ebedi mutluluğu hak etmesi için insanın onu özgür bir biçimde istemesinin zorunlu olması olduğunu görüyoruz. Demek ki özgürlük, iki tarafı keskin bir bıçaktır. İnsanın gerçekten özgür olması, özgür seçimiyle iyiyi istemesi, onun aynı özgürlükle kötüyü istemesi imkânını da içinde bulundurmak zorundadır. İnsanın özgür iradesiyle iyiyi istemesi ona nasıl ebedi mutluluğa giden yolu açacaksa, aynı iradeyle kötüyü istemesi, geçmişte bu dünyaya düşmesinin nedeni olmuş olduğu gibi gelecekte de ebedi olarak bedbaht olmasının nedeni olacaktır.

Augustinus, insanın özgür iradeye sahip olma konusundaki bu özel durumunu açıklamak üzere öncelikle 1) insanla geri kalan varlıkların davranışları, 2) insanın iradi diye adlandırılan eylemleriyle böyle olmadığı düşünülen, 'doğal' diye nitelenen eylemleri arasında ayrım yapar. Cansız bir varlığın, örneğin bir taşın davranışını tümüyle 'zorunlu' olarak nitelemesine karşılık insanın davranışlarının hiç olmazsa bir kısmının 'iradi' olduğunu belirtir. Augustinus'a göre bu tür yani iradi diye nitelendirilmesi mümkün davranış, "insanın kendisinden haklı olarak sorumlu tutulabileceği, kendisinden ötürü haklı veya haksız olarak övülüp yerilebileceği, ödüllendirilip cezalandırılabileceği" davranıştır.

Buna karşılık insanın 'doğal' bir eylemi, şu veya bu anlamda kendisine tabi olduğu, boyun eğdiği bir varlıktan, failden kaynaklanan eylemidir. Başka bir ifadeyle ikinci tür eylem, insanın kontrolü altında bulunmayan fiziksel, zihinsel veya duygusal etkinliklerini ifade eder. Ancak insanda bu iki tür etkinlik yine de birbirinden ayırt edilebilir ve doğada yalnızca insanın, kendi dışında bulunan güçlerin etkisine tümüyle tabi bir varlık olmadığı, aynı zamanda bu ikinci tür davranışlarda bulunma imkânına veya kapasitesine sahip olduğu söylenebilir. İşte insanda bulunan ve en azından bazı davranışlarıyla ilgili olarak onu diğer varlıklardan, hayvanlardan ayıran bu yetiye Augustinus 'irade' veya istek (will) adını verir.

Augustinus insanı insan yapan, onun kötü veya iyi olmasına, düşme ve yükselmesine, günahkâr veya ebedi mutluluğa aday olmasına imkân veren şe-

yin, iradesinin bu özgür olma özelliği olduğunu ısrarla vurgular. O, insanın bütün eylemlerinde, hatta bütün irade ve istemelerinde özgür olmadığını kabul eder. Ancak kelimenin asıl anlamında *ahlâki* olarak nitelendirilmesi gereken yani onu gerçekten adil olarak mutluluğa veya bedbahtlığa götürme özelliğine sahip olan irade ve istemelerinin tümüyle özgür olduğunu belirtir.

Öte yandan Augustinus insanı yaratan Tanrı olduğu gibi ona bu iradeyi verenin de Tanrı olduğunu şüphesiz kabul eder. Ama Tanrı'nın özgür bir istemede bulunma ve seçim yapma gücüne sahip olma anlamında bu iradeyi insana *tümüyle* yani *bütün güç ve gerçekliği ile, bütün sonuçlarıyla* vermiş olduğunu savunur. Öyle ki, sonuçta Augustinus'a göre, insanın bu özgür iradeyle yaptığı eylemlerinin sorumlusu yukarıda gördüğümüz gibi yalnızca insanın kendisidir; nasıl ki Adem'in Cennet'ten düşmesine neden olan o yanlış davranışından sorumlu olan yalnızca kendisi olmuşsa ve o fiil yalnızca onun tümüyle özgür olan iradesinin eseri olarak ortaya çıkmışsa.

Augustinus bu arada ilginç bir görüş ortaya atarak, Adem'in aslında Havva'nın kendisinden yapmasını istediği bilgi ağacından yeme olayının Tanrı'nın emrine karşı gelmek olduğunu bildiğini, fakat bu eyleme Havva'ya olan sevgisinden, evlilik bağının gerektirdiği sevgi duygusundan ötürü katıldığını söyler:

> "Adem *karısının sözlerinin doğruluğuna inandığı için değil, ona olan sevgisine uyduğu için* yanlış yapmıştır. Havva yılanın sözüne inanmıştır. Adem ise karısından ayrılmak istememiştir. Aralarında her şeyin, *hatta günahın bile ortak olmasını istemiştir*" (*Tanrı Devleti*, 14, 11).

Ancak Augustinus'a göre bu Adem'in suçlu olması durumunda bir değişiklik meydana getirmez. Çünkü o sonuçta bilerek ve isteyerek günah işlemiş, bilerek ve isteyerek Tanrı'nın emrine karşı gelmiştir. Bundan dolayı da Tanrı tarafından haklı olarak cezalandırılmış ve Cennet'ten kovulmuştur.

Augustinus insanın evren içinde ve Tanrı karşısındaki bu özel durumu yani insan iradesinin bu özgürlüğü üzerinde çok ısrarlıdır. Bu nedenle doğa hakkındaki görüşünü ele alırken üzerinde durduğumuz doğanın eylemlerinde gerçek anlamda neden veya fail olanın aslında Tanrı'nın kendisi olduğu yönündeki genel teziyle bu görüşü arasında belli bir çelişkinin bulunduğunu görmemekte veya görmek istememektedir. Bundan dolayı söz konusu çelişkiyi ortadan kaldırmak için insanın özgür iradesini reddetmek veya onu Tanrı'nın evrendeki bütün olayların gerçek faili, nedeni olduğu yönündeki

öğretisiyle bir şekilde bütünleştirmek üzere bir yol aramak yerine Tanrı'nın birincil veya gerçek neden olduğu yönündeki genel öğretisinden fedakârlık yapmayı uygun görmekte, bu teorinin kendisinde insanın bu tür iradi davranışlarıyla ilgili olarak bir istisna yapmaktan çekinmemektedir.

Üstelik bu istisnanın, Tanrı'nın dünyada meydana gelen bütün eylemlerin ezeli ön bilgisine sahip olduğu yönündeki bir başka genel kuramıyla yeni bir çelişki meydana getirmekte olduğunu bile bile bunu yapmaktadır.

Bu iki olgu, Augustinus için önemli olanın ne pahasına olursa olsun insana ahlâki eylemleriyle ilgili olarak mutlak veya en azından bu eylemlerinden sorumlu tutulabileceği ölçüde bir özgürlük alanı tanımak olduğunu göstermektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki bu özgürlük, daha önce özgür irade konusunda sözünü ettiğimiz diğer bazı Kilise Babaları gibi Augustinus için de gerek ebedi mutluluğu hak etmesi gerekse Tanrı'nın kendisine adaletli davrandığının söylenebilmesi için insanın sahip olması gereken vazgeçilmez bir özelliği olmak zorundadır. Başka bir deyişle insanın davranışlarının ahlâki olabilmesi, ahlâki bir nitelik kazanabilmesi, onlardan dolayı ahlâki olarak yargılanabilmesi, Tanrı'nın adil olması, insanı adil olarak yargılaması, ona adil olarak ebedi bir ceza veya ödülü belirlemesi için insanın gerçek anlamda özgür olması, özgür seçim yapabilecek bir doğaya sahip olması gerekmektedir.

Augustinus bu noktada aklımıza gelebilecek bir soruyu, Tanrı'nın insanı neden *özgürlüğünü kötüye kullanamayacak bir biçimde yaratmadığı* sorusunu anlamsız görür: İnsani özgürlüğün, Tanrı tarafından, kötüye kullanılamayacak bir biçimde belirlenmesi, onu gerçek anlamda bir özgürlük olmaktan çıkaracağı gibi iyiyi gerçekleştirmedeki değerini de ortadan kaldıracaktır. Augustinus'a göre bu, kendisinden önceki Kilise Babalarının ısrarla vurguladıkları gibi, bizzat ahlâki eylemin kendisini ortadan kaldıracak, bunun sonucu ise insana Tanrı tarafından bahşedilmiş en büyük iyilik olan ebedi mutluluğa ulaşma şansının ortadan kalkması olacaktır.

Augustinus tüm bu nedenlerden dolayı insanın ahlâki eylemlerinde iradenin özgürlüğünü bir veri olarak almakta, iradenin kendisinin psikolojik veya bilimsel olarak açıklanması gereken bir olgu olup olmaması konusuyla ilgilenmediği gibi muhtemelen böyle bir açıklamanın mümkün olduğuna da inanmamaktadır. Aynı konuyla ilgili olarak daha sonra Gazali'nin ve onun izinden giden diğer Kelâmcıların savunacakları gibi Augustinus'a göre iradenin, iradeye dayanan seçimin *yeter sebebi yoktur*. Böylece yine Gazali gibi Augustinus da iradenin *yeter sebebi olmayan bir isteme veya nedeni olmayan bir tercih* olduğu görüşünü savunmaktadır. Augustinus için irade, kendisin-

den hareket etmemiz gereken bir veridir. Onun kendisinde iradi olmayan, irade alanının dışında bulunan bir neden bulmamız mümkün olmadığı gibi bir iradenin kendisini bu iradeyi irade eden bir başka iradeyle açıklamanın ve böylece sonsuza kadar geriye doğru gitmenin bir yararı yoktur.

Augustinus *Tanrı Devleti*'nin 12. kitabının 6. bölümünde kötü meleklerin, Şeytan'ın düşüşünü açıklarken, iradenin doğası üzerine bu görüşünü oldukça açık bir biçimde ortaya koyar. Augustinus'a göre iyi meleklerin mutluluklarının gerçek nedeni en yüksek anlamda var olan Tanrı'yla birlikte bulunma yönündeki iyi iradeleridir. Başta Şeytan olmak üzere kötü meleklerin sefaletlerinin nedeni ise yüzlerini Tanrı'dan başkasına yani kendilerine çevirme yönündeki istekleri olmuştur. Peki ama bu kötü isteğin fail nedeni nedir? Augustinus bu soruya cevap olarak bu nedenin asla bulunamayacağını, çünkü onun nedeninin *söz konusu iradenin kendisinden başka bir şey olmadığını* söyler:

> "Bu kötü iradenin fail nedenini aramayın, onu asla bulamayacaksınız. Kötü eseri meydana getiren iradenin kendisi olduğuna göre kötü iradeyi meydana getiren (onun kendisinden başka) kim olabilir? Böylece *kötü irade her türlü kötü eylemin nedenidir, ama hiçbir şey kötü iradenin nedeni değildir*" (12, 6).

Augustinus'un buradaki amacının, irade hakkında açıklama vermenin imkânsız olmasından çok eylemlerimizden sorumlu olanın bizim özgür irademiz olduğunu kanıtlamak ve bu arada kötü iradeden sorumlu olanın Tanrı olmadığını ortaya koymak olduğu bir gerçektir. Ancak onun bu açıklamasından bizim irade hakkında yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız görüşün çıktığını da söyleyebiliriz. Öte yandan Augustinus'un irade hakkında bu tür bir görüşe sahip olması da doğaldır; çünkü onun iradeyi bundan başka türlü tanımlaması, ona kendisinin dışında ve kendisini belirleyen bir başka neden araması veya bulması iradenin eylemdeki bütün gücünü, bütün sorumluluğunu ortadan kaldıracaktır.

Son olarak Augustinus'un sevgi kuramı üzerinde durmak istiyoruz. O'nun özellikle Tanrı kuramında Platon-Plotinos'tan Tanrı'nın bir akıl olduğu kadar irade, ya da akıl olmaktan daha çok irade olduğu konusunda ayrıldığını söyledik. Augustinus Tanrı'nın bu özelliğinden O'nun bir sevgi olduğuna geçmekte, Tanrı'dan insana inerek insanın da aynı özelliğe sahip bir varlık olduğunu belirtmektedir.

Augustinus'a göre nasıl ki cisimleri hareket ettiren ağırlık veya hafiflik

ise insanı hareket ettiren, insan davranışlarının itici gücü olan şey, sevgidir. Çünkü istek veya arzu da sevgiden doğar ve onun bir görüntüsüdür.

Augustinus her türlü arzu, istek veya iradeyi sevgiye dayandırmak, onun bir görüntüsü olduğunu ortaya koymak için insanın niçin bir eylemde bulunduğunu sorar. Buna verdiği cevap insanın bir şeyi istediği, arzu ettiği için eylemde bulunduğudur.

Peki insan niçin bir şeyi ister, arzu eder? Çünkü insan arzu ettiği şeyle ilgili olarak kendisinin eksik olduğunu, ona sahip olduğu takdirde bu eksikliğini gidereceğini bilir. Böylece her eylemin arkasında bir arzu ya da istek, her arzu veya isteğin arkasında da arzu edilen şeye duyulan ihtiyaç ve ilgi vardır. İşte Augustinus *Şölen*'de Platon'un sevgi hakkında yaptığı analizi izleyerek insanın eksikliğini duyduğu, sahip olmak istediği, sahip olduğu zaman tamamlanacağına inandığı şeye karşı duyduğu ilgisini aşk diye adlandırır.

Augustinus'a göre bir insan için aşk duymamak, aşık olmamak imkânsız olduğu gibi ayrıca arzu edilebilir bir şey de değildir. Çünkü bir şey istememek yani sevmemek, ölmektir. Ancak ölüler aşık olmazlar.

Augustinus bu akıl yürütmeyi devam ettirerek, insan ruhunun sahip olduğu tüm temel duyguları aşktan hareketle tanımlama yoluna gider: Böylece arzu, sahip olmak istediğimiz ama henüz sahip olmadığımız bir şeye karşı duyduğumuz aşktır. Buna karşılık sevinç, sevdiğimiz veya aşk duyduğumuz bir şeye sahip olduğumuzda duyduğumuz şeydir. Korku ise sevdiğimiz bir şeyin tehdit altında olduğunu düşündüğümüzde ruhumuzu etkisi altına alan duygudur.

Özümüzü aşkın oluşturması, öte yandan bütün sevgilerimizin doğru veya iyi olduğu anlamına gelmez. Augustinus'un her varlığın kendi türü ve doğası bakımından gerçekleştirmesi gereken eylemleri yapmasını iyi, bunun tersi davranışlarda bulunmasını yani kendi doğasına uygun olmayan şeyler yapmasını kötü olarak nitelendirdiğini biliyoruz. İyi ve kötüye ilişkin bu ölçüt Augustinus için doğru aşk veya yanlış aşk ile ilgili olarak da geçerlidir. Augustinus için insanın, bedenini sevmesi kötü, buna karşılık Tanrı'yı sevmesi iyi veya doğru olan aşk grubuna girer.

Augustinus bu iki farklı, hatta birbirine karşıt aşkı, Latince 'cupiditas' ve 'caritas' terimleriyle kavramlaştırır. 'Cupiditas' kötü ve yanlış aşk, 'caritas', iyi ve doğru aşktır. Birinci türden aşkın belli koşullar altında, ama sınırlı olarak kabul edilebilir olmasına karşılık –çünkü fiziksel, doğal bir varlık olarak, belli ölçüler içinde ona da ihtiyacımız vardır– ancak ikinci aşk koşulsuz, mutlak olarak iyi aşk yani gerçek aşktır.

Bu ikincinin en iyi örneği Tanrı'ya karşı duymamız gereken aşktır. Çünkü bizi ebedi mutluluğa, Tanrı'da olan ebedi barış ve huzura götürecek olan bu aşktır.

Peki biri yanlış ve kötü, diğeri doğru ve iyi olan bu iki aşk arasında yer alan diğer aşkların durumu nedir? Örneğin insanın kendini sevmesi, komşusunu sevmesi, diğer insanları, hemcinslerini sevmesi konusunda Augustinus ne düşünmektedir? Augustinus'un bu konuyla ilgili olarak *Hıristiyan Öğretisi Üzerine*'de ortaya koyduğu formülü son derecede açıktır:

> "Şeyler hakkında doğru bir değerlendirme yapan, duygulanımlarını sıkı bir kontrol altında bulundurmasını bilen, doğru ve tinsel bir insanın özelliği, sevmemesi gereken şeyi sevmemesi, sevmesi gereken şeyi sevmekte ihmal göstermemesi, az sevilmesi gereken şeyi çok sevmemesi; az veya çok sevilmesi gereken şeyi eşit sevmemesi ve eşit sevilmesi gereken şeyi az veya çok sevmemesidir. Böylece bir günahkâr, günahkâr olarak sevilmemeli, *her insan bir insan olarak Tanrı için sevilmeli,* buna karşılık *Tanrı sırf kendisi için sevilmelidir.* Eğer Tanrı'nın herhangi bir insandan daha çok sevilmesi gerekiyorsa, her insan O'nu kendisinden daha çok sevmelidir. Aynı şekilde *bir başka insanı da kendi bedenimizden daha çok sevmeliyiz*, çünkü her şey ancak Tanrı dolayımıyla sevilebilir. *Bedenimizin Tanrı'yı sevme konusunda bizimle bir işbirliği içinde olmasının imkânsız olmasına* karşılık *bir başka insan bu sevgimizi paylaşabilir.* Çünkü beden sadece ruhla yaşar ve biz Tanrı'yı ruhla severiz" (*Hıristiyan Öğretisi Üzerine*, 1, 27).

Böylece bedenimizden başlayarak kendimizi, diğer insanları ve nihayet Tanrı'yı hangi sıraya göre sevmemiz gerektiğini; ayrıca bu sevme sırasının mantığını, gerekçesini son derecede açık bir biçimde görmekteyiz. Bedeni sevmemeliyiz; çünkü o kendimizden yani ruhumuzdan daha aşağı seviyededir ve dolayısıyla değersizdir. Bir günahkârı *günahkâr olarak* sevemeyiz ama günahından kurtulması, Tanrı'yı sevmesi mümkün bir insan olarak sevebiliriz. Kendimizi sevebiliriz, ancak kendimizi de kendimiz için, kendimizden ötürü sevemeyiz. Bir başka insanı bizimle birlikte Tanrı'yı sevdiği, Tanrı sevgimizi paylaştığı için sevmeliyiz. Hatta Augustinus'un buradaki ölçütünü göz önüne alırsak onu kendimizden bile daha fazla sevmeliyiz. Sonuç olarak gerek kendimizde gerekse diğer insanlarda sevmemiz gereken yalnızca Tanrı'dır. Tanrı'dan başka her şeyi ancak Tanrı sevgisi için bir araç olduğu veya araç olması ölçüsünde sevebiliriz ama Tanrı'nın kendisini sırf kendisi için sevmek zorundayız.

Augustinus'un bu sözleri onun neyi, nasıl ve ne ölçüde sevmemiz gerektiğiyle ilgili olarak temel bir ayrıma dayandırdığını göstermektedir. Bu bir

varlığın sırf kendisi için veya bir başka şeyden ötürü sevilmesi yani bir amaç veya araç olarak sevilmesi ayrımıdır. Augustinus'un bu ayrımı ifade etmek için kullandığı sözcükler 'bir şeyi kullanmak, ondan yararlanmak' (use, usage) ve 'bir şeyin tadını çıkarmak, bir şeyden zevk almak, sevmek' (jouir, enjoy) anlamlarına gelen Latince 'uti' ve 'frui'dir. Augustinus bunların ilkinden sevginin aracını, bir araç olarak sevgiyi ikincisinden ise sevginin amacını, nihaî bir amaç olarak sevgiyi ifade etmek üzere yararlanmaktadır.

Açıkça görüldüğü gibi bu ayrım aslında Aristoteles'ten itibaren bütün Yunan ethik geleneğinin kullandığı ahlâkta araçlar ve amaçlar ayrımıdır; ancak Augustinus bu ayrımı tamamen farklı bir kavramla, sevgi kavramıyla ilgili olarak, değişik bir alanda ve bir amaçla kullanmaktadır.

Augustinus birçok yerde bu ayrım üzerinde durmakla birlikte onu en iyi biçimde *Hıristiyan Öğretisi Üzerine*'nin birinci kitabında ortaya koymaktadır:

> "Tadı çıkarılması gereken şeyler vardır, kullanılması gereken şeyler vardır, hem tadı çıkarılması hem kullanılması mümkün olan başka şeyler vardır. Tadı çıkarılması gereken şeyler bizi mutlu eder, kullanılması gereken şeyler ise bu mutluluk arayışımızda bize yardımcı olan, bizi destekleyen öyle ki kendileri sayesinde bizi mutlu eden şeylere eriştiğimiz ve bu ikinci şeyler içinde barışı (rest) bulduğumuz şeylerdir. Bu tür şeyleri kullanan bizler, onlarla karşılaştığımızda, aslında sadece kullanmamız gereken şeylerin kendilerinden mutluluk duyarsak yolumuzdan engellenmiş, sapmış oluruz. Öyle ki, daha aşağı dereceden mutluluklara kapılıp geride kalmış veya bizi gerçekten mutlu edecek olan doğru şeylerin yolundan tümüyle ayrılmış oluruz. Çünkü bir şeyin tadını çıkarmak, onun *kendisi için* onda bulunmak, ondan mutlu olmaktır. Bir şeyi kullanmak ise arzu ettiğimiz şeyi –eğer bu şey arzunun uygun bir kullanımının konusu olan şeyse; çünkü onun uygun olmayan kullanılması daha çok bir kötüye kullanmadır (abuse)– elde etmemiz için elimizde bulunan araçlardan yararlanmaktır.
>
> Örneğin yabancı bir ülkede yolculuk yaptığımızı ve yurdumuzdan uzakta mutlu olmadığımızı, bu yolculukta kendimizi kötü hissederek buna bir son vermek isteyip, yurdumuza geri dönme kararını verdiğimizi varsayalım. Ancak mutluluğumuzun içinde başlayacağı yurdumuza ulaşmak için karadan veya denizden bir ulaşım aracını kullanmamız gerekmektedir. Fakat bu arada içinden geçtiğimiz ülkenin güzelliği, yolculuğumuzun kendisinin bize verdiği haz da kalplerimizi kendine doğru çekmektedir. Böylece kendilerinden yararlanmamız gereken bu şeyleri bizi mutlu eden şeyler haline dönüştürdüğümüz için yolculuğumuzun sonuna varmak için isteksiz davranmaktayız. İşte bu ölümlü hayattaki durumumuzu gösteren tablo budur. Biz (içinde bulunduğumuz dünyada) Tanrı'dan çok uzağa düşmüş bu-

lunuyoruz ve eğer Baba'mızın evine geri dönmek istiyorsak, bu dünyayı kullanmamız ama ondan *zevk almamamız*, mutlu olmamamız gerekmektedir. Öyle ki bu sayede Tanrı'nın görünmez şeylerini açıkça görebilelim, onu meydana getirilmiş olan şeylerden hareketle anlayabilelim yani maddi ve zamansal olan şeyler aracılığıyla, onları kullanarak tinsel ve ezeli-ebedi olana ulaşabilelim" (3-4).

Bu çok güzel pasaj, Augustinus'un tüm ahlâk felsefesi ile mutluluk öğretisini özetlemektedir. Demek ki ruhumuz, içinde bulunduğumuz dünyada 'gurbet'te bulunan bir 'garip'tir, 'yabancı'dır. Onun bu dünyadaki varlık durumu, temelde bir 'yabancılaşma'dır.

Yabancı bir ülkede bir yabancı olarak bulunan ruhun hedefi, doğal olarak 'yurdu'na geri dönmektir. O halde içinde bulunduğu yani bu yolculuğunu gerçekleştirdiği dünyada gördüğü her şey bu amacına ulaşmasında birer araç-değere sahiptir.

Bunun sonucu olarak onun bu şeylere ancak bu araç-değerlerinin, araç işlevlerinin gerektirdiği ölçüde ilgi göstermesi, onları bu ölçüde sevmesi gerekir. Böylece kendisine yabancı olan bedenini, dünyanın cisimsel, duyusal diğer güzelliklerini bir tarafa bırakalım, ruhun, kendi kendisini, diğer insanları, diğer ruhları bile gereğinden fazla veya doğru olmayan bir biçimde sevmesi söz konusu olamaz. Çünkü onlar da son tahlilde, kendileri için sevilmesi gereken şeyler değil, ancak bu yolculukta ruhun kendilerinden yararlanılabileceği şeylerdir.

Burada karşımıza ilginç olan bir nokta daha çıkmaktadır. Bu Augustinus'un, başka insanları sevmeyi insanın kendisini sevmesinin önüne geçirmesidir. Çünkü insanın başka insanları sevmesinin nedeni, onlarla ortak bir duyguyu, ortak bir amacı yani Tanrı sevgisini paylaşmasıdır. Tanrı sevgisi insanları birleştirmekte, bu sevgiyi paylaşan bir cemiyet, bir sevgi cemaati yapmaktadır. Oysa insanın kendi kendisiyle böyle bir ilişkisi mümkün değildir. Böylece Augustinus'un bu sözlerinden bir Hıristiyanın, içinde yaşadığı Hıristiyan cemaatini kendine bizatihi kendisinden daha yakın hissetmesi gerektiği sonucu çıkmaktadır.

Bu sözlerinden Augustinus'un sevgi kavramının ne kadar zengin bir içeriğe sahip olduğunu görmekteyiz.

Hıristiyan Öğretisi Üzerine'nin bir başka bölümünde yukarıda değindiğimiz, birbirine bağlı olan bu görüşler bir kez daha birbirleriyle son derece tutarlı bir bütün içinde karşımıza çıkmaktadır:

"Şeyler içinde gerçek sevgiye lâyık olanlar ezeli ebedi ve değişmez olanlarıdır. Geri kalanlar bu şeylere erişebilmemiz için bir araç olarak vardır. Ancak başka şeyleri seven ve onları kullanan bizler de birer şeyiz. Çünkü insan Tanrı'nın imgesine göre ve O'na benzer olarak yaratılmış değerli bir varlıktır. Ancak insan, içinde bulunduğu ölümlü bir beden olması bakımından değil, kendisi sayesinde şeref bakımından hayvanların üzerine yükseltilmiş olduğu akıllı bir ruh olması bakımından insandır. Böylece insanların kendilerini sevmeleri mi, kullanmaları mı, yoksa gerek sevmeleri, gerek kullanmaları mı gerektiği meselesi önemli bir meseledir.

Çünkü (Kutsal Kitap) bize birbirimizi sevmemizi emretmektedir. Ancak sorun insanın bir başka insan tarafından kendisi için mi, yoksa bir başka şey için mi sevilmesi gerektiği sorunudur. Eğer sadece kendisi için ise, onu sevmemiz, bir başkasından ötürü ise, onu kullanmamız söz konusudur. Bana öyle geliyor ki *insanın bir başkasından ötürü sevilmesi gerekmektedir*. Çünkü eğer bir şeyin sırf kendisi için sevilmesi gerekirse, mutlu bir hayat onu sevmekten, henüz gerçekte var olmasa bile içinde bulunduğumuz durumda onun ümidine sahip olmaktan ibaret olur. Ancak (Kutsal Kitap'ta) insana güvenen ve umudunu ona bağlayanın lânetlendiği söylenmektedir.

Konuyu dikkatle incelersen *insanın kendisini de sevmemesi gerektiğini* anlarsın. Çünkü insan kendisini de, sırf kendisinden ötürü değil, ancak *gerçek sevginin konusu olan Tanrı'dan ötürü* sevmek zorundadır. Çünkü insan ancak bütün hayatı değişmez olana doğru bir yolculuk olduğunda ve bütün sevgisini tümüyle bunun üzerine yoğunlaştırdığında iyi bir durumdadır. Eğer kendisini kendisi için severse, kendisine Tanrı ile olan ilişkisi açısından bakmamış, zihnini kendisine çevirmiş, böylece değişmeyen varlıkla meşgul olmamış olur... Bundan ötürü eğer sen kendin için değil, sevginin en değerli nesnesini kendisinde bulduğun Tanrı için kendini sevmek zorundaysan, bir başka insanın da kendisini kendisi için değil, Tanrı için sevdiğinde sana kızmaması gerekir. Çünkü tanrısal yasa tarafından konan sevgi yasası 'Komşunu kendin gibi seveceksin' der, ama 'Tanrı'nı bütün kalbinle, bütün ruhunla, bütün fikrinle seveceksin" der (Matta, 22, 37-39). Böylece o bütün düşüncelerini, bütün hayatını, bütün fikirlerini sahip olduğun her şeyi kendisinden aldığın Tanrı üzerinde yoğunlaştırmanı ister... O halde komşusunu doğru bir şekilde seven, onu da Tanrı'yı bütün kalbiyle, bütün ruhuyla ve fikriyle sevmeye teşvik etmek zorundadır. Çünkü bu yolla, komşunu kendisi gibi seven, kendisi ve komşusu için tüm sevgisini Tanrı sevgisine yönlendirmiş olur" (1, 22-23).

Bu bölümü Augustinus'un Tanrı sevgisi-dünya sevgisi, gerçek sevgi-gerçek olmayan sevgi zıtlığını çok çarpıcı bir şekilde ortaya koyduğu ünlü bir cümlesiyle bitirelim:

"İyiler dünyayı Tanrı'yı sevmek için, kötüler ise, bunun tersine, Tanrı'yı dünyayı sevmek için kullanırlar" (*Tanrı Devleti*, 15, 7).

Augustinus ve Devlet

Antik Yunan dünyası Thukydides gibi büyük tarihçileri görmüş ama Hıristiyanlık ortaya çıkıncaya kadar bir tarih felsefesi geliştirmemiştir. Bunun birçok nedeni vardır ama asıl neden Yunan filozoflarının dünyaya bakış tarzlarının, onu anlama ve açıklama konusunda sahip oldukları düşünce modelinin özelliğinde yatar.

İster materyalist, ister idealist olsun tüm Yunan filozofları dünyaya genel olarak *fizik doğa, kozmos* açısından bakar. İnsan ve toplum içinde olmak üzere dünyada yer alan varlıkları veya meydana gelen olayları yine ister mekanist ister teleolojist bir bakış açısından hareket etsinler, fiziksel, doğal kavramlarla anlamaya ve açıklamaya çalışırlar. Buna bağlı olarak Yunan filozofları evrenin, ana unsurlarının (maddenin, formun, dört unsurun, atomun vb.), onu idare eden yasaların (mekanik veya teleolojik, matematik veya lojik vb.) ezeli-ebedi olduğunu, her zaman aynı tarzda iş gördüğünü düşündükleri gibi insanın kendisinde, ahlâksal-toplumsal doğasında, bu doğanın ürünü olan kurumlarında da zaman içinde herhangi bir değişmenin ortaya çıkabileceğini göz önüne almazlar (bu konuda belki Epikurosçuların biraz farklı olduklarını, çünkü onların insanlığın ve toplumların ilkellikten uygarlığa doğru bir gelişme içinde oldukları yönünde bir kuramı savunduklarını görmüştük). Bu nedenle ahlâki-toplumsal davranışlarını, kurumlarını açıklamak için yine insanın değişmez birtakım niteliklerinden, özünden vb. hareket eden bir yöntem kullanırlar. Dolayısıyla Yunan filozoflarına göre evrenin, fizik doğanın bir tarihi olmadığı gibi insan doğasının, onun ahlâki-toplumsal doğasının ve onun bir sonucu olan kurumlarının da gerçek anlamda bir tarihinden söz edilemez.

Nitekim Platon'a göre Tanrı evreni zaman içinde meydana getirmiştir ama onda gerçekleşecek olayları ezeli-ebedi arketiplere göre yani zaman içinde kendilerinde herhangi bir değişmenin ortaya çıkmasının mümkün olmadığı bir tarzda meydana getirmiştir. Yine Aristoteles'e göre şüphesiz doğal varlıklarda bir oluş ve değişme bulunmaktadır ama bu her zaman bir varlığın maddesinden formuna doğru giden bir değişme, bir insandan her zaman bir insanın, bir meşe tohumundan bir meşe ağacının meydana geleceği, türler arasında herhangi bir geçişin, bir evrimin olmasının mümkün olmadığı zaman dışı bir değişmedir. Herakleitos ve Stoacılar zaman içinde ortadan kalkan veya varlığa gelen evrenlerin varlığını kabul ederler. Ne var ki, bunlar kendilerinde tümüyle aynı süreçlerin tekrarlandığı evrenlerdir. Plotinos'un varlığın Bir'den duyusal dünyaya, duyusal dünyadan Bir'e doğru giden açıl-

ma, toplanma veya iniş ve çıkışının da bir zamanı olmadığını veya bu çift yönlü süreçte zamanın üzerinde durulması, dikkate alınması gereken önemli bir rolü olmadığını görmekteyiz.

Yunan filozoflarının bu evren veya varlık anlayışlarına, yine daha önce gördüğümüz gibi, ona uygun olan bir bilgi anlayışları veya kuramları karşılık gelir. Bu anlayışa göre de ancak soyut olanın, zaman dışı olanın veya tümelin yani tekrarlanabilir olanın bilimi vardır. Bundan ötürü Yunanlıların ideal bilimleri ya tümüyle soyut, tümüyle zaman dışı olan akılsal nesneleri ele alan matematiktir (Platon) veya böyle olmamakla, fizik doğada reel olarak yer almakla birlikte tekrarlanan şeyleri, daha doğrusu onların tekrarlanabilir olmalarını mümkün kılan şeyleri yani özleri konu alan fiziktir (Aristoteles).

Bu bilgi kuramının sonucu olarak da Yunan filozofları zaman içinde meydana gelen somut, bireysel, tikel olayları konu alan tarihin, ciddi bir araştırmanın konusu olamayacağını düşünür. Nitekim Aristoteles'in bu bakış açısından hareketle, tarihin bilim olamayacağını, 'olası ve zorunlu olmasından dolayı mümkün olanı ele alan şiir'in bu bakımdan tarihten daha fazla bilimsel özelliğe sahip olduğunu ileri sürdüğünü görmüştük.

Yunanlı filozofların dünyaya, olaylara, özü itibariyle doğal, fiziksel açıdan bakmaları onların zaman anlayışlarını da belirler. Yunanlı filozoflar için zaman ya doğal, fiziksel zamandır veya hiçbir şey değildir. Zaman ya Platon'da olduğu hiçbir varlığa sahip değildir veya Aristoteles'te olduğu gibi fiziksel hareketin, evrenin en dış küresinin hareketinin sayısıdır. Bu hareket dairesel olduğundan ötürü de Aristoteles için zaman tek biçimlidir (uniform) yani onun parçaları arasında herhangi bir ayrım yapmak mümkün değildir. Sonuç olarak Yunan filozofları zamanı ister reel, ister ideal bir gerçeklik olarak kabul etsinler, tekdüze bir şekilde akıp giden ve parçaları yani anları arasında hiçbir farklılığın bulunmadığı, kendilerinde meydana gelen olayların hiçbir özel varlık ve anlama sahip olamayacağı doğal veya matematiksel bir zaman anlayışına sahiptirler.

Oysa Hıristiyanlık ne evrenin kendisi, ne onun bilgisi ne de zaman hakkında böyle bir bakış açısına sahiptir. İlk olarak Hıristiyanlık için evrenin kendisinin bağımsız bir varlığı yoktur. O ezeli olmadığı gibi ebedi de değildir. Tanrı'nın iradesiyle ve yoktan varlığa getirilen bir şey olduğu için onun kendi doğasından, zaman dışı veya ezeli-ebedi doğasından bahsetmek anlamlı değildir. Tersine Hıristiyan için evren tümüyle tarihi bir varlıktır. Zaman içinde ve belli bir amaçla varlığa getirildiği gibi yine zaman içinde ve kendisinden istenen bu amaç yerine geldikten sonra ortadan kalkacaktır. Böylece evrenin

doğası aslında bu söz konusu amacın gerçekleşmesinin tarihi olduğu gibi onun ne olduğunu anlamak ve açıklamak için de bu amaca ve onun arkasında yatan projeye bakmak gerekir.

İkinci olarak evren içinde insanın yeri, özeldir; insan ne doğanın ürünü olan bir varlıktır, ne de özü bakımından doğaldır. Bundan dolayı insanı, insanın eylemlerini, kurumlarını doğal terimlerle tasvir etmek, doğal kavramlarla anlamaya ve açıklamaya çalışmak saçmadır. İnsan Tanrı tarafından evrenin yaratılmasından sonra zamanın belli bir noktasında, belli bir amaçla varlığa getirilmiş ve bu andan itibaren onun hikâyesi başlamıştır. Böylece insan tarih içinde gerçekleşen tümüyle tarihi bir hikâyedir. Ancak evrenin kendisinin bu hikâyede hemen hemen hiçbir yeri yoktur; evren veya doğa, bu hikâyenin içinde gerçekleştiği bir dekordan, sahneden ibarettir.

O halde Hıristiyanlığa göre, insani varlığın açıklanmasının anahtarı evrende değil tam tersine evrenin açıklanmasının anahtarı insanda, daha doğrusu evreni yaratan ve insanı onun içine belli bir amaçla, belli bir projeyle yerleştiren Tanrı'da bulunmaktadır. Ancak Tanrı'nın bu projesi insani tarihte gerçekleşmekte olduğundan evrenin ve insanın bir bütün olarak anlaşılması ve açıklanması için asıl gerçeklik alanı olan tarihe bakmak zorunludur.

Böylece Hıristiyanlığın tarihe tümüyle farklı bir modelden bakması söz konusudur. Hıristiyanlığa göre, tarihi bir gerçeklik vardır veya gerçeklik, özü itibariyle tarihseldir. Tarih tekrarlanan değil, tekrarlanmayan, her biri özel bir anlama sahip olan olaylardan meydana gelir. Tarihte meydana gelen her olay şüphesiz aynı önem ve gerçeklik derecesine sahip değildir. İnsanların yapıp ettikleri, toplumların başına gelen ve yaşanan her olay tarihi değildir. Gerçek tarihi olay, tarihi meydana getirmede özel önem, anlamı olan, bizim açımızdan tarihi anlamada ve açıklamada kendisine başvurmamız, kendisini ön plana almamız gereken olaydır. Örneğin, bu tarihi olay İsa'nın dünyaya gelişidir, Adem'in işlediği ilk günah sonucu Cennet'ten kovulmasıdır; Tanrı'nın İsrail halkı ile yaptığı anlaşmadır vb.

Hıristiyanlık zamanla ilgili olarak da tümüyle farklı bir tasavvura sahiptir. Hıristiyanlığa göre zaman, gerçek anlamda, tarihin, tarihi olayların içerisinde cereyan ettiği, onların taşıyıcısı olan tarihi zamandır. Bu zamanın anları, kendilerinde meydana gelen tarihi olayların özelliğinin sonucu olarak birbirlerinden farklıdır. Tarihi önemi olan bir olay, özü bakımından tekrarlanmayan bir olay olduğu gibi zamanı da bir başka zamanla karşılaştırılamayan özel bir zamandır.

Augustinus bir tarihçi olmadığı gibi tarihe ilişkin özel bir eser kaleme

almamıştır. Ancak *Tanrı Devleti* aynı zamanda bir tür tarih kitabıdır. Bu kitapta bir yandan ana Hıristiyan dogmalarının felsefi şerhlerini, yorumlarını yaparken öte yandan *Eski Ahit*'te anlatıldığı gibi Yahudi halkının hikâyesini temel alarak, *Yaratılış*'tan kendi zamanına kadar olan insanlık tarihine ait gözlem ve düşüncelerini ortaya koyar.

Augustinus bu vesileyle seküler tarihe ait olayları da ele alarak, Asur, Babil, Yunan, Roma tarihine ait olaylardan, hükümdarlardan, onların yaptığı şeylerden, vb. de söz eder. Ancak Augustinus'un *Tanrı Devleti*'nde yaptığı şey esas itibariyle ***kutsal tarihçilik***tir, çünkü *Tanrı Devleti* tarihte olup biten şeylerin Yaratılış, İlk Günah, İnsanın Düşüşü, Tanrı'nın İsrail halkı ile yaptığı sözleşme, İsa'nın dünyaya inişi, Çarmıh'a gerilişi vb. dogmalarını temel alarak anlatma ve yorumlama girişimidir.

Augustinus'un yaptığı şeyin kutsal tarihçilik olduğunu söyledik. Onu bir anlamda tarih teolojisi olarak da adlandırabiliriz. Nihayet bu özelliğinden ötürü Augustinus'u Batı dünyasında tarih felsefesinin kurucusu veya ilk örneği olarak da görebiliriz. Çünkü Augustinus'un tarihe, tarihi olaylara birliği, tutarlılığı olan belli bir modelden baktığını görüyoruz.

Augustinus için tarih birbiriyle ilişkisiz, bağımsız, tikel, kendilerinden başka bir şeye işaret etmeyen, rastlantısal olayların toplamı değildir. Tam tersine Augustinus, ***tarih*** olarak bir başı, sonu olan, kendisinde yer alan olayların belli bir mantığa göre ve belli bir amacı gerçekleştirmek üzere ortaya çıktığı bir varlık alanına vurgu yapmaktadır. Tarih, insanlık tarihi belli bir zamanda, belli bir olayla, İnsan'ın ilk günahı ve düşüşüyle başlamıştır ve belli bir noktaya, Yargı Günü'ne doğru gitmektedir. Bu iki olay arasında en büyük Olay İsa'nın dünyaya inişidir. Böylece tarihin iki büyük dönemi birbirinden ayrılmaktadır: İsa'nın gelişinden önceki ve sonraki dönem. Bu olaylarla veya onlar aracılığıyla belli bir proje, Tanrı'nın insanla ilgili projesi gerçekleşmektedir. İşte eğer kendisini anlamak ve akılsal kılmak istiyorsak tarihi olaylara bu büyük olaylar ve bu büyük proje açısından bakmamız gerekir.

Augustinus tarihle ilgili böyle bir bilinçli, felsefi-teolojik bakış açısına sahip olmakla ve tarihi olaylara yine böylece esas itibariyle kutsal tarih ve tarihçilik açısından bakmakla birlikte onda 'kutsal' diye nitelendirdiğimiz özü itibariyle tanrısal eylemlerin, müdahalelerin alanına ait olan veya onların sonuçları olan olaylarla bunlarla aynı yapıya sahip olmayan, dar anlamda 'insani', 'dünyevi' diye adlandıracağımız eylemlerin alanına ait veya onların sonuçları olan olayları birbirinden ayırmayı ihmal etmez. Böylece Augustinus'ta kutsal tarihin yanında seküler bir tarihin de imkânının kabul edildiği

görülür. Augustinus bu iki ayrı türden olayları kimi zaman bir arada ele alır ama bunu yaparken onları birbirlerinden ayırmak gerektiğini de belirtir.

Öte yandan bunu yapmak Augustinus için ne o kadar zor, ne de ciddi anlamda tutarsızlıktır. Çünkü Augustinus Tanrı'nın *İki Ahit*'te insanlığa açmış olduğu genel projesini bilmenin tarihte gerçekleşen her insani, tarihi olayın özel bilgisine sahip olmayı gerektirmediğini belirtir. Dolayısıyla her özel, tikel olayın arkasında Tanrı'nın özel niyetini, müdahalesini görmeye çalışmanın mümkün ve doğru olmadığını söyler. Augustinus için tarihin genel olarak Tanrı'nın eli, denetimi altında bulunması, bulunduğunun bilinmesi başkadır, her olayda bu elin izinin olması, bu izin görülmesi daha başkadır.

Augustinus bu görüşüyle tutarlı olarak herhangi bir dünyevi devletin, örneğin Asur'un, Babil'in ortaya çıkışı, yükselişi ve çöküşü ile Tanrı'nın niyet ve müdahalesi arasında doğrudan bir ilişki kurulmasını yanlış bulur. Augustinus için Roma'nın yükselişini Tanrı'nın ona gösterdiği hayırhah ilgisine bağlamak ne kadar yanlışsa, Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra çözülüşünü de Tanrı'nın ondan ilgisini çekmesiyle açıklamak o kadar saçmadır.

Augustinus'un tarih felsefesi gibi siyaset felsefesi de bu ikili bakış açısının etkisi altındadır. Augustinus'un siyaset felsefesine göre tarihte iki toplum, iki yönetim biçimi, iki site, iki devlet vardır. Onlardan biri 'Tanrı'ya göre', Tanrı'nın ilkelerine, emirlerine, yasalarına göre yaşayan, yaşamayı isteyen veya yaşamayı seçen insanları içine alan Tanrı devleti, 'Kudüs'tür; diğeri ise 'insana göre', insanın değer ve arzularına, ilke ve yasalarına göre yaşamayı seçen, insani-dünyevi devlet yani 'Babil'dir.

Augustinus'un bu iki tür toplum ve devlet ayrımı aslında kavramsaldır. Dünyevi toplum ve devletin örneği olarak tarihte somut olarak gerçekleşmiş olan Asur, Babil, Yunan, Roma gibi toplum ve devletlerini vermesine karşılık, Tanrı devleti onda tarihsel olarak gerçekleşmiş veya ilerde tarihsel olarak gerçekleşecek herhangi bir devlete işaret etmez. Böylece geçmişte Süleyman veya Davut tarafından kurulmuş olan Yahudi devleti, Augustinus'un tanımladığı anlamda bir Tanrı devleti olmadığı gibi, Büyük Konstantin'in Roma devleti içinde Hıristiyanlığa izin vermesi, daha sonra Theodosius zamanında Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmi dini olması da Augustinus için Roma devletini bir Tanrı devleti yapmamıştır.

Augustinus Roma'nın başına gelen felâketlerin nedeninin Hıristiyan Tanrı'sını kabul etmesi olduğunu ileri sürenlere karşı kaleme aldığını söylediği *Tanrı Devleti*'nde, Roma'nın Hıristiyanlığı kabul etmesinden ötürü dünyevi bir devlet olma niteliğinde herhangi bir değişiklik olmadığını açık bir bi-

çimde ifade eder. Augustinus'a göre Hıristiyanlığı kabul etmesinden sonra yapısında olumlu yönde bazı değişmeler meydana gelmişse de Roma, doğası bakımından bir dünyevi devlet olmaya devam etmiştir.

Bunun yanı sıra Augustinus aralarında bazı benzerlikler olduğunu kabul etmek ve İsa'nın yeryüzündeki temsilcisi olduğunu düşünmekle birlikte Katolik Kilisesi'ni de Tanrı devletiyle özdeşleştirmez. Çünkü Augustinus için Tanrı devleti özü itibariyle ideal yani bu dünyada gerçekleşmeyecek olan bir devlettir. Onu meydana getiren toplumu da Tanrı'ya göre yaşamak, Tanrı ile birlikte bulunmak isteyen insanlardan meydana gelen yine ideal bir cemaatin mensupları olarak görmek gerekir. Augustinus için böyle bir toplum ve devlet bu dünyada ve tarihte değil, ancak gelecekte, Yargı Günü'nden sonra gerçekleşecektir. Ancak Katolik kilisesi Ortaçağ'da Augustinus'un bu kuramını doğal olarak farklı yorumlayacak, kendisini Tanrı devletiyle özdeşleştirmek ve böylece dünyevi devletin üzerine yükselmek isteyecektir.

Augustinus dünyevi site veya dünya devletinin temelinde bulunan üç tür topluluğu birbirinden ayırır: Aile veya daha genel olarak ev halkı, site veya tikel devletler ve insanlık veya evrensel topluluk. Augustinus bu toplulukların amacının, daha önce birey insanla ilgili olarak saptadığı amaçtan farklı bir şey olmadığı görüşündedir: Birey olarak insanın amacı mutlu olmaktır, ebedi mutluluğa erişmektir. Bu ebedi mutluluk, Tanrı'ya erişmekten ve onun varlığında barış ve ebedi hayatı bulmaktan geçer. Ancak bu tür bir barış ve ebedi hayat, dünyevi toplum veya topluluklar için birey için olduğundan çok daha zor, hatta imkânsızdır. Bunun sonucu olarak içinde yaşadığımız dünyevi toplumda bulabileceğimiz veya elde edebileceğimiz barış, ancak dünyevi bir barış olabilir.

Augustinus için insanların birlikte yaşamalarının sonucu olan çeşitli toplulukların ortaya çıkmasını mümkün kılan her türlü düzenlemenin, yasanın, egemenliğin, tek kelimeyle devletin varlık amacı, bu dünyada gerçekleşmesi mümkün olmayan "ebedi hayatta barış veya barışta ebedi hayat değildir", dünyevi barıştır. Ama "bu dünyayla ilgili şeyler içinde bilinmesi daha tatlı, peşinden koşulması daha arzu edilir, elde edilmesi daha iyi başka bir şey (de) yoktur" (*Tanrı Devleti*, 19, 11).

Augustinus barış kavramını evrenselleştir; ona göre barıştan mutlu olmayan kimse olmadığı gibi, savaş bile barış için yapılır. Başka insanların malına veya canına kastetmek için bir araya gelen haydutlar, hırsızlar kendi aralarında barış içinde bulunmaya önem verdikleri gibi, yırtıcı hayvanlar bile kendi aralarında, kendi türleri içinde barışı ararlar.

Augustinus da Platon ve Aristoteles gibi insanın doğası bakımından toplumsal olduğu görüşündedir. Ona göre, diğer insanlarla birlikte bulunmak istemeyen, tek başına yaşayan veya sırf başkalarını ezmek, onlara hâkim olmak için var olmak isteyen bir insan ancak efsanelerde vardır. İnsanın kendi bedeniyle, kendi ruhuyla, diğer insanlarla uyum ve barış içinde olma arzusu, ona Tanrı tarafından verilmiş, insan doğasının içine Tanrı tarafından yerleştirilmiştir:

> "O halde en bilge Yaratıcı, bütün doğaların en adil düzenleyicisi olmuş, en güzel süsü olarak insan türünü yeryüzüne yerleştirmiş olan Tanrı, onlara bu hayat yani dünyevi barış için uygun olan bazı nimetler vermiştir. Bunlar bu hayatta yararlanabileceğimiz sağlık, güvenlik, insanların birbirlerine karşı duydukları dostluk gibi şeylerdir" (*Tanrı Devleti*, 19, 13).

Bu dünyevi barışın gerektirdiği şeyler nelerdir? Böyle bir barış ne ister veya neyi talep eder? Önce bir insanın başka bir insana zarar vermemesini, ikinci olarak eğer elinde imkân varsa başka insanlara yararlı olmasını emreder. İnsani barışın ilk amacı, ilk gerçek topluluk olan ev halkı arasındaki barıştır. Bu barış, aynı ev halkına mensup üyeler arasında otorite ve itaatin iyi bir biçimde düzenlenmesinden doğacaktır.

Augustinus için, otoritenin kaynağı, güç veya kudret değil, sorumluluktur. Ev halkı içinde otorite, böylece diğerlerinden sorumlu olan, diğerlerine faydalı olabilecek kişiye yani "karının üzerinde kocaya, çocuklar üzerinde anne babaya, köleler üzerinde efendiye aittir." Bu ikincilerin görevi ise şüphesiz birinciye itaat etmektir (*Tanrı Devleti*, 19, 14).

Peki dünyevi hayatın en önemli iyisi olan bu dünyevi barış neyle sağlanacaktır? İnsanlar arasında uzlaşma, barış içinde yaşama neyle gerçekleştirilecektir? Augustinus bunun için Cicero'nun *Cumhuriyet Üzerine* adlı ünlü eserinde Scipio'nun Roma cumhuriyeti hakkındaki tanımından hareket eder. Scipio, cumhuriyetin, 'halka ait olan, halkla ilgili olan' olduğunu söylemiş, halkı (cumhur) ise 'kabul edilen bir hukuka ve ortak çıkarlara dayanan insanlar topluluğu' olarak tanımlamıştır. Augustinus'a göre Roma, bu tanıma göre, bir cumhuriyet değildir, çünkü bu tanıma uygun bir halk değildir. Çünkü Scipio'nun burada hukuktan kastettiği, insanların kendisine rıza gösterdikleri kurallardır. İnsanlar ise ancak adil olan kurallara rıza gösterirler. Böylece 'gerçek bir adaletin olmadığı yerde hukuk olamaz.' Roma, insanların kendi rızalarıyla kabul ettikleri bir hukuk sistemi içinde yaşamamıştır. O, otoritenin güce, gücün egemenin iradesine dayandığı bir sistem içinde yönetilmiştir (*Tanrı Devleti*, 19, 21).

Bu açıklamalar, Augustinus'un dünyevi barışın neyin üzerine dayandığı, neyi temel alması gerektiğini düşündüğünü ortaya koyar. O insanların ortak çıkarına ve bu çıkarı göz önüne alan adil bir hukuk düzenine dayanır. Bu, dünyevi barışı sağlayabilecek olan tek şey, adalettir.

Augustinus bu noktada siyaset felsefesinde adaletin toplumsal ve siyasal hayatın en önemli değeri, en vazgeçilmez ilkesi olduğunu söyleyen Yunan geleneğiyle birleşir. Augustinus'a göre de adalet en önemli siyasal erdemdir. Adaletin olmadığı bütün krallıklar, büyük haydut sürülerinden başka bir şey olmayacaktır. Bu görüşünü ortaya koyduğu bölümde anlattığı küçük bir hikâye, onun bu tezini bir başka yolla teyid eder: Büyük İskender yakaladığı bir korsana neden denizlerde yağmacılık yaptığını sorar; korsan, bu soruya beklenmeyen bir cesaretle "Sen neden karada yağmacılık yapıyorsun?" diye karşılık verir ve devam eder, "Bana korsan, sana fatih denmesinin nedeni sadece benim küçük bir tekneye senin ise büyük bir filoya sahip olmandır" (*Tanrı Devleti*, 4, 4).

6

Yunan Hıristiyan Platonculuğu: Kapadokya Okulu



"Kısaca Öz'ün (ousia) Şahıs'la (hypostase) ilişkisinin tümelin tikelle ilişkisi gibi olduğunu söyleyeceğiz. Her birimiz Öz'den pay aldığımız için var olduğumuz gibi bireysel özelliklerimizden ötürü de A ve B'yiz. Benzeri şekilde üzerinde konuştuğumuz konuda da Öz, İyilik, Tanrılık ve benzerleri gibi tümel bir kavrama gönderir. Buna karşılık Babalık, Oğulluk ve Kutsal Ruh'u ifade eden özel öznitelikler, ayrı Şahıslara işaret ederler."

Basileios, *Yaratılışın Altı Günü Üzerine Vaazlar*

Platon'un ve Yeni-Platonculuğun Latin Hıristiyan dünyasına girişini ve onun tarafından benimsenmesini Marius Victorinus ve Augustinus temsil eder. Öte yandan Platon'un ve Yeni-Platonculuğun bu iki Latin filozofuyla aynı yüzyılda yani İS. 4. yüzyılda Doğu Yunan Hıristiyan dünyasına da girdiğini görüyoruz. Ancak Doğu Hıristiyan dünyası tarafından kabul edilen ve benimsenen Platon veya Yeni-Platonculuk Batı'dakine göre daha mistiktir ve zamanla bu özelliği daha da güçlenecektir. Bunun başlangıcında Kapadokya Okulu diye adlandırılan, başlıca temsilcilerini Aziz Basileos, Nazianzos'lu Gregorios ve Nyssa'lı Gregorios'un oluşturdukları bir felsefe, daha doğrusu teoloji okulu bulunmaktadır. Onu devam ettirecek olanlar ise Sahte-Diyonizos ile İtirafçı Maximus olacaktır.

İS. 4. yüzyıl Hıristiyanlık tarihi bakımından önemli iki olaya tanıklık eder. İlk olarak bu zamana kadar Roma İmparatorluğu tarafından şüpheli bakışlarla izlenen, sürekli baskı ve takip altında tutulan Hıristiyanlık bu yüzyılın başında İmparator Büyük Konstantin'in Milano Fermanı ile (315) resmi hoşgörüye kavuşur ve Roma'nın izin verdiği diğer dinler arasında yerini alır. Bunu aynı yüzyılın sonuna doğru aynı yöndeki gelişmenin devamı ve sonucu olan başka bir önemli olay, imparator Theodosius'un Hıristiyanlığı Roma'nın tek resmi dini olarak kabul etmesi izler.

İkinci önemli olay ise yine bu yüzyılın ilk çeyreği sonunda Hıristiyanlığın ana dogmalarından biri olan, hatta bu dogmaların başında gelen Kutsal Üçleme'nin yorumu ile ilgili ortaya çıkan tartışmaları karara bağlamak üzere

Büyük Konstantin'in girişimiyle toplanan İznik Konsili'dir. Bu konsil, o güne kadar dikkatinin büyük bölümünü Hıristiyan öğretisini paganlığa karşı savunma, onunla Yunan felsefesi arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaştıran Hıristiyan düşüncesinin kendi iç meselelerine, Hıristiyan dogmatiğiyle ilgili tartışmalara dönme ihtiyacını duyduğunu gösterir. Ancak bu iç tartışmalar İznik Konsili'nde varılan kararlarla sona ermeyecek, bu konsili daha başka çok sayıda konsil izleyecek, İS. 4-6. yüzyıllarda Hıristiyan dünyası dogmatik konuların tartışılması vesilesiyle ortaya çıkan çeşitli mezheplerin (Nasturilik, Monofizitlik, Yakubilik) birbirleriyle yaptıkları şiddetli, hatta kanlı mücadelelere sahne olacaktır.

Bununla birlikte bu sözlerimiz, pagan dinine ve dünyasına karşı önemli bir zafer kazanan Hıristiyan düşüncesinin, bu tarihten itibaren kendisini sadece dar anlamda dinsel-dogmatik sorunlara kapatıp onlarla ilgileneceği ve Hıristiyan felsefesi diye adlandırdığımız düşünce geleneğini devam ettirmeyeceği anlamına gelmemektedir. Tersine ilk kez Origenes tarafından temelleri atılan, sistemli bir tarzda ortaya konan Hıristiyan felsefesi, bu dinsel-dogmatik tartışmalarla birlikte, onlarla içiçe, bazen onlardan etkilenerek, bazen onları etkileyerek varlığını korumaya ve geliştirmeye devam edecektir. Hıristiyan düşünürler, örneğin Hıristiyanlığın Roma devleti tarafından kabul edildiği dönemden sonra dünyaya gelmiş olan Augustinus, bir yandan Hıristiyan dogmatiğiyle ilgili iç, teolojik meseleleri tartışır ve sapkın diye nitelendirilen görüşlere karşı polemikler yaparken, diğer yandan daha dar anlamda felsefi görüşler geliştirerek, felsefi sistemler oluşturacaklardır (aslına bakılırsa bu olaylar birbirlerinden bağımsız da değildir; örneğin Augustinus'un felsefi görüşlerinin sapkın mezheplere karşı verdiği savaşlar içinde ortaya çıktığı, onların sonucu olarak şekillendiğini söylemek de mümkündür).

İşte İS. 4. yüzyılda ortaya çıkan ve ana temsilcilerini Nazianzos'lu Aziz Gregorios, Kayserili Büyük veya Aziz Basileios ve onun kardeşi olan Nyssa'lı Gregorios'un oluşturduğu Kapadokya Okulu, bu iki ana özelliği bünyesinde toplayan bir teoloji-felsefe okulu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İznik Konsili'nde, Kutsal Üçleme'yi meydana getiren Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un birliğini ve aynı tözden olduğunu reddeden, dolayısıyla İsa'nın tanrılığını inkâr eden Ariusçuluğun sapkınlık olarak mahkûm edilmesinin biri dogmatik diğeri ise dar anlamda felsefi olmak üzere iki önemli sonucu olmuştur. Bu konsilden sonra İsa'nın veya Kelâm'ın doğası üzerine yapılan dogmatik tartışmaların, teorik olarak varlığı ortadan kalkmıştır. Konsil, Kilise'nin bu konudaki resmi öğretisini bu tartışmalara son verdirecek bir şe-

kilde tanımlamıştır. Bundan dolayı Hıristiyan dogmatik düşüncesi bu konuda artık Kilise tarafından belirlenen öğretinin sınırları içinde hareket etmek zorunda kalacaktır.

İznik Konsili'nin daha dar anlamda felsefe tarihini ilgilendiren sonucu ise şu olmuştur: İznik Konsili'nin mahkûm ettiği Ariusçuluk, Hıristiyan dogmasını akılsallaştırmak, onu sırla ilgili içeriğinden boşaltmak, böylece deyim yerindeyse bir bakıma 'dini basit aklın sınırları içine çekme' girişimi olarak görülmüştür. İznik Konsili'nin kararıyla Ariusçuluğun mahkûm edilmesi, felsefenin bu yönde daha ileri gitmesini sağlayacak girişimleri engellemiştir. Bu ise onu bundan böyle Augustinus'ta gördüğümüz gibi Kilise'nin anladığı ve onay verdiği yönde Hıristiyanlık üzerinde düşünme ve akıl yürütmeye zorlamıştır.

Gerçekten Ariusçuluğun en önemli savunucusu olan Eunomius, aklın *değer ve güç bakımından vahye eşit olduğu* ve *dolayısıyla vahiy tarafından insana bildirilen tanrısal doğmanın insan aklı tarafından da kavranmasının mümkün olduğu* görüşünü ileri sürmektedir. Onun İsa ile ilgili tezinin de bu ana yaklaşımının dogmaya uygulanmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmış olduğunu söyleyebiliriz.

Eunomius, İsa'nın Tanrı ile aynı öze sahip olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre Tanrı tarafından meydana getirilmiş yani yaratılmış olduğuna göre İsa'nın Tanrı veya Baba'yla aynı öze sahip olması mümkün değildir. Bu, İsa'yla aynı şey demek olan ve geri kalan varlıkların kendisi aracılığıyla meydana getirilmiş oldukları Kelâm'ın veya Bilgelik'in ezeli olmadığı anlamına gelmektedir. Eunomius için Kelâm, Tanrı'nın eseri olduğundan, O'nun özüne yabancı ve O'ndan başka bir şey olmak zorundadır. Bu ise kendi payına Eunomius'u bir başka önemli teze, İsa'dan hareketle Tanrı'yı bilmenin mümkün olmadığı tezine götürmüştür.

İşte Kapadokya Okulu'nu meydana getiren 4. yüzyıl Hıristiyan düşünürlerinin, Eunomius'un ve daha genel olarak Ariusçuluğun dogmayı tanımlamak için aklı veya felsefeyi bu şekilde kullanma eğilimlerine karşı çıktıkları görülmektedir. Onlara göre Ariusçu sapkınlığın temelinde geniş ölçüde, *dini aklın sınırları içinde tutmak veya ona indirgemek* yönündeki bu arzu bulunmaktadır. Ancak bu tutum, Hıristiyanlığın sırlarını metafizik veya felsefi bilginin normlarına indirgeme tehlikesi doğurmaktadır. Eunomius'un hatası tanrısal sırrı akıl planında anlamaya ve açıklamaya çalışmak ve böylece mantık veya akıl adına onu ortadan kaldırmaktır.

Bu görüşü savunanlara göre, Eunomius, Hıristiyan Tanrı'sını Pla-

ton'un diliyle ifade etme yerine Platon'un Demiorgos'unu Hıristiyan Kelâm'ının Baba'sı kılma yoluna gitmektedir. Bu ise Hıristiyan dogmasını ortadan kaldırma, onu bir metafiziğe dönüştürme tehlikesini göstermektedir. Böylece Kapadokya Okulu Platon'u kabul eder; ama Augustinus gibi Kapadokya Okulu da Platon'un kendi başına değeri olan bir filozof olarak değil, görüşleri Hıristiyanlığa yakın olan, dolayısıyla Hıristiyan öğretisini anlamak ve savunmak yönünde kendisinden yararlanılması mümkün olan bir filozof olarak ele alır. Ancak bu, öte yandan daha önce değindiğimiz gibi onu daha mistik bir yönde yorumlamalarına engel olmaz. Böylece Batı Hıristiyan dünyası içinde Hıristiyanlığı Platoncu veya Yeni-Platoncu yönde yorumlama geleneğine Doğu Hıristiyan teolojisinde onu aynı biçimde, ancak daha mistik bir biçimde yorumlama geleneği eklenir.

AZİZ BASİLEİOS

Kapadokya Okulu'na mensup ilk düşünür İS. yaklaşık 330-379 yılları arasında yaşamış olan Büyük veya Aziz Basileios'tur. Basileios İstanbul ve Atina'da öğrenim görmüş, Atina'da Kapadokya Okulu'nun diğer önemli düşünürü olan Nazianzos'lu Gregorios ve ileride Roma imparatoru olacak Julien'le tanışmıştır (İS. 361-363 yılları arasında Roma imparatoru olacak Julien, Büyük Konstantin'in yeğenidir ve Hıristiyan dinini terkederek Roma dünyasına çok tanrıcılığı yeniden geri getirmek yönünde giriştiği, ancak başarıya erişemeyen girişiminden dolayı Kâfir (veya Dönek) Julien olarak adlandırılır). Basileois 365 yılında Kayseri kilisesine rahip olarak atanmış ve 370 yılında aynı kilisede piskopos makamına yükseltilmiştir.

Basileios Hıristiyan ahlâkı ve dogmatiği üzerine çok sayıda eser kaleme almıştır. Konumuz bakımından önemli olan eseri *Yaratılışın Altı Günü (Hexameron) Üzerine Vaazlar*'ıdır (*Homilies on the Hexameron*). Basileios, *Eski Ahit*'in Yaratılış kitabının bilimsel bir açıklaması veya savunması olarak tasarladığı bu eserinde döneminin kozmoloji, meteoroloji, botanik, astronomi ve doğa tarihi hakkındaki bilgilerine dayanır.

Basileios Tanrı konusunda doğal olarak, İznik Konsili'nde Kutsal Üçleme konusunda karara bağlanmış olan görüşü savunur. Bir teolog olarak Ariusçuluğa kesin bir dille karşı çıkar ve bu onu daha özel olarak tanrısal İsimler veya Sıfatlar diye adlandırabileceğimiz sorunu ele almaya götürür.

Basileios'un Tanrı'yla ilgili ana tezi, O'nun doğası itibariyle kavranılamaz bir varlık olduğudur. Tanrı hakkında söylenmesi mümkün ve doğru olan şey, kutsal metinlerde ifade edilmiş olduğu gibi O'nun Baba, Oğul ve

Kutsal Ruh olduğudur. O halde Tanrı'ya izafe edilmesi mümkün olan üç isim veya sıfat bunlar olabilir ve bunlardan başkası olamaz. Kutsal metinlerde bunların dışında, Tanrı'ya yüklenen isim ve sıfatlar ancak bir benzetme (metafor) olarak görülmelidir. Bu bağlamda örneğin 'yaratılmış' veya 'varlığa gelmiş' olan Kelâm, Tanrı değildir. Çünkü Tanrı, yaratılmış veya meydana gelmiş bir varlık olamaz.

Basileios Tanrı'nın isimlerinin veya sıfatlarının esas olarak iki grup altında toplanabileceğini ileri sürer. Birinci grup O'nun *ne olduğu*nu değil, *ne olmadığı*nı ifade eden tanrısal isim ve sıfatları içine alır. Örneğin O'nun 'varlığa gelmemiş', 'yaratılmamış' olduğuna ilişkin sıfatı bu gruba girer. Bunlar *olumsuz* (negatif) *sıfatlar*dır ve doğal olarak Tanrı'nın ne olduğuna dair bilgi vermezler veya tanrısal özün pozitif içeriği hakkında ancak dolaylı olarak veya kısmî bir bilgi verirler.

Fakat kutsal metinler Tanrı'ya bazı olumlu nitelikler de yüklemektedir. Bu metinler, O'nun 'yaratıcı', 'adil', 'yargılayıcı' vb. olduğunu söylemektedirler. Basileios için bunlar, Eunomius'un ileri sürdüğü gibi, eşanlamlı veya son tahlilde O'nun varlığının kavranılamaz veya ifade edilemez olduğuna işaret eden şeyler değildirler, tersine Tanrı'nın özü veya bu özün bir görüntüsü, cephesi hakkında pozitif bir şeyler söylerler.

Bu nitelikler içinde Tanrı'ya yüklenmesi en uygun olan, 'öz' veya 'varlık' (ousia, being) niteliğidir. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, bu niteliği veya özniteliği paylaşır. Böylece Kutsal Üçleme; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un ortak olarak bir aynı öze yani 'varlık'a sahip oldukları, ancak ayrı şahıslar (hipostazlar) olarak birbirlerinden ayrıldıkları anlamına gelir.

Başka bir ifade ile Basileios'a göre, tanrılık Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un ortak olarak sahip oldukları bir özdür ve aynı öze, öz ortaklığına sahip olan bu varlıklar kendi içlerinde Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklinde üç ayrı şahıs olarak ayrılıp, farklılaşırlar.

Basileios'a göre bu, aralarındaki diğer farkların korunmuş olarak kalmaları kaydıyla ortada tek bir 'insan' veya 'insanlık' tümelinin var olması ancak bu tümelin Basileos, Gregorios, Johannes olarak farklı birey ve kişilerde kendini göstermesi veya bu bireylerin ayrı birer şahıs olarak ondan pay almalarına benzer:

> "Kısaca Öz'ün (ousia) Şahıs'la (hypostase) ilişkisinin tümelin tikelle ilişkisi gibi olduğunu söyleyeceğiz. Her birimiz özden pay aldığımız için var olduğumuz gibi bireysel özelliklerimizden ötürü de A ve B'yiz. Benzeri şekilde,

> üzerinde konuştuğumuz konuda da Öz, İyilik, Tanrılık ve benzerleri gibi tümel bir kavrama gönderir. Buna karşılık Babalık, Oğulluk ve Kutsal Ruh'u ifade eden özel öz-nitelikler, ayrı şahıslara işaret ederler."

Basileios, varlık öğretisinde ise dünyayı akılsal ve duyusal dünya olarak ikiye ayırır. Bu her iki dünya da Tanrı tarafından yaratılmıştır ve akılsal dünya, Philon'un da söylediği gibi, duyusal dünyanın kendisine göre yaratılmış olduğu arketipleri içine alır. Ancak kutsal metinlerin terminolojisinde bu akılsal dünya, zamanın dışında, ezeli varlığa sahip olan meleklerin dünyası olarak adlandırılır.

Bununla birlikte Basileios'a göre, bu dünyanın ezeliliği, Tanrı'nın ezeli oluşuyla aynı anlamda bir ezelilik değil, yaratılmış bir varlık olma özelliğiyle uyuşan bir ezeliliktir. Öte yandan bu meleklerin dünyası tözsel bir varlığa sahiptir; hatta onun bir maddesi bile vardır; ancak bu madde, duyusal dünyanın maddesinden farklıdır ve Basileios onu duyusal veya maddi dünyayı aydınlatan, böylece bu her iki dünya arasında ortaklığa imkân veren ışığa özdeş kılar.

Basileios akılsal dünyayı; duyusal, fiziksel dünyanın üstüne yerleştirir ve bu iki dünyayı birbirinden ayıran şeyin gök kubbesi olduğunu söyler. Ona göre zaman, hareket ve uzam ancak duyusal dünyada mevcuttur. Zaman olmaksızın hareket mümkün olmadığı gibi, zamanın kendisi Aristoteles'in söylediği gibi hareketin sayısıdır. O halde duyusal dünya zaman içinde değil, *zamanla birlikte* yaratılmıştır ve bu anlamda onun akılsal dünya gibi veya onunla aynı anlamda ezeli bir varlığı söz konusu değildir. Platon'un söylediği gibi 'zaman, ezeliliğin bir imgesidir'; ama bu yaratılmış olan bir şeyin yaratılmamış, ezeli olan bir şeyin imgesi olması anlamındadır. Ezeli olan, bir başlangıcı olmayandır; zaman ise başkası bakımından değil, *kendisi bakımından* bir başlangıcı olmayandır.

Ruha gelince, o, zamansal-uzaysal dünya içinde bulunmakla birlikte, zamansal-uzaysal bir varlık değildir. Bundan dolayı zamansal-uzaysal dünyanın ötesine geçme, onun üzerine yükselme imkânına sahiptir. Ruh, doğası bakımından akılsal dünyaya aittir ve bundan dolayı söz konusu iki dünya arasında bir aracıdır. Bunun sonucu olarak bedene inmiş veya ona bürünmüş olan ruhun bilme tarzını temsil eden çıkarsamacı bilgi, Akıl'ın veya Nous'un konusunu oluşturan bilgiyi dışlamaz. Tersine o, aynı zamanda bu ikinci tür bilgiye de erişme gücüne sahiptir. Nasıl ki zaman ezeliliğin bir imgesi ve ona benzer bir şeyse, duyusal dünyanın kendisi de uzamsal olmayan akılsal dünyanın uzamsal imgesini temsil eder. Öte yandan bu ikinci yani akılsal dünya,

kendi payına Tanrısal Akıl'ın Düşüncelerini temsil ettiğinden tüm evren bir benzerlik bağıyla birbirine bağlıdır ve uyumlu bir bütün meydana getirir.

Tanrı dünyayı yaratmış ve onun içine kendi imgesini yani insanı yerleştirmiştir. Ancak bu, insanın duyusal dünya içinde şimdiki geçici veya güncel olarak sahip olduğu durumunu değil, ezeli-ebedilik durumunu ifade eder. Origenes'in söylediği gibi, akılsal dünya içinde yaratılmış ve ebedilikle donatılmış olan insan, kendi özgür iradesiyle yapmış olduğu yanlış seçim sonucu duyusal dünyaya düşmüş ve bunun sonucunda zamansal-uzaysal varlık kazanmıştır. Kendi gerçek ve akılsal doğasını unutup, kendini kurtarmadığı takdirde bu zamansallığının bir sonucu olarak tam bir yok oluşa malıkûm olacaktır.

Basileios, yine Origenes ve diğer Hıristiyan filozofları gibi, kötünün nesnel veya tözsel varlığını kabul etmez ve kötülüğü insanın bu "yok oluşa mahkûm olma" durumuna özdeş kılar. Filozofun görevi bu eğilimi tersine çevirmek, bu düşüşü yükselişe çevirmektir. Bunun için yapması gereken şey, ilk olarak bedensel duygu ve tutkularını ortadan kaldırması yani arınmasıdır. Bu, filozofu veya ruhu İlk Gök'e yani duyusal dünyanın en üst sınırına götürecektir. Bilgeliği kazanması sayesinde ruh İkinci Gök'ü temsil eden akılsal dünyaya yükselecek ve burada tanrısal aydınlanmaya erişme imkânına kavuşacaktır. Ancak daha önce işaret ettiğimiz gibi, bu da ruh için en son aşama değildir. Bunu nihaî aşama, Üçüncü Gök'e yükseliş veya Tanrı'ya ulaşma, O'nunla birleşme, böylece Tanrılaşma aşaması izleyecektir (Armstrong, 432-438).

NAZİANZOS'LU GREGORİOS

Bu görüşlerin tümü Kapadokya Okulu'nun ikinci filozofu olan Aziz veya Nazianzos'lu Gregorios'da da benzeri bir biçimde, ancak daha işlenmiş olarak karşımıza çıkar. İS. yaklaşık 330-390 yılları arasında yaşamış olan Aziz Gregorios da Basileos gibi bir süreliğine Atina'daki felsefe okullarına devam etmiş, Büyük Basileos'un öğrencisi olmuş, onun gibi Kayseri'ye döndükten sonra da önce rahip, daha sonra piskopos olarak görev yapmıştır.

Gregorios'tan günümüze birçok vaaz metni, mektup ve şiir kalmıştır. Bunlar içinde bizi ilgilendiren 380 yılında İstanbul'da verdiği beş vaazını içeren *Teolojik Konuşmalar*'dır. Bu eser, Kutsal Üçleme dogmasının Hıristiyan teoloji tarihinde klasikleşmiş bir açıklamasını içerir.

Gregorios da Hıristiyanların Yunan pagan geleneği ve eğitimiyle herhangi bir alışverişi olmaması gerektiği görüşüne karşı çıkar. Akla önem verir; ancak onun değerini imandan aldığını düşünür. Ona göre hareket noktasını

imanda bulmayan, imana tabi olmayan ve kendi sınırlarını bilmeyen akıl değerli değildir.

Gregorios da Basileios gibi Tanrı'nın özü itibariyle bilinemez olduğunu savunur. Ona göre Tanrı, iki farklı yolla kendisini insana açmıştır. Bunlardan biri kutsal metinler, diğeri doğadır. Ancak bu iki yolla Tanrı hakkında elde edilebilecek bilgiler gene de sınırlıdır. Kutsal metinlerin dili hakikati doğrudan bir biçimde açığa vurmaz, onun yarı gizli veya örtülü bir ifadesini dile getirir. Bunun nedeni duyusal dünyanın akılsal dünyanın bir kopyası, gölgesi olması ve Tanrı'nın, kendisi hakkında bilgi vermek üzere duyusal dünyanın imge ve kavramlarını kullanmasıdır.

Kutsal Kitap, Tanrı hakkında birtakım isimler kullanmakta, O'na bazı sıfatlar izafe etmektedir. O halde iyi bir Hıristiyanın Tanrı'yla ilgili hareket noktasını, Vahiy tarafından Tanrı'yla ilgili olarak kullanıldığını gördüğü bu sıfatlar teşkil edecektir. Bu sıfatlar arasında Tanrı'yı olumsuz bir şekilde niteleyenlerin (varlığa gelmemiş, yaratılmamış, başlangıçsız vb.) yanı sıra O'na ışık, bilgelik, akıl, adalet vb. izafe edenler de bulunmaktadır. Birinciler, Tanrı'nın *ne olduğunu* değil de *ne olmadığını* belirttiklerinden O'nun hakkında içerikli bir bilgi vermezler. İkincilere gelince onlar pozitif bir içeriğe sahip olmakla birlikte insanbiçimci olma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla onların da olduğu gibi alınması veya bizim için sahip oldukları ve kullanıldıkları anlamda Tanrı'ya yüklenmesi doğru değildir.

Gregorios, Basileios gibi Kutsal Kitap'ta Tanrı için kullanılan sıfatlar arasında 'varlık' (ousia) sıfatına özel bir önem verir. *Eski Ahit*'te Musa, Tanrı'ya kim olduğunu sorduğunda, O'ndan 'var olan' olduğu şeklinde bir cevap almaktadır. Böylece Gregorios için de 'var olan' veya 'varlık', Tanrı için en uygun, O'nunla ilgili olarak bize pozitif bir bilgi verme imkânına sahip en önemli kavramdır.

Gregorios, 'varlık' kavramına daha sonraki Hıristiyan düşüncesinin tanıyacağı bütün olumlu içeriği kazandıran ilk Hıristiyan filozofudur (Gregorios'tan kısa bir süre sonra Augustinus da aynı şeyi söyleyecektir): *'Varlık', kelimenin gerçek anlamında yalnızca Tanrı'ya aittir, O'na özgüdür ve deyim yerindeyse Tanrı'yla eşanlamlı bir sözcüktür*. Ayrıca 'Varlık', yaratıklar hakkında da kullanılabilir. Ancak bu ikinci kullanım, dolaylı bir kullanımdır: Yaratıklar, Yaratıcı'nın varlığına katıldıkları, O'ndan pay aldıkları ölçüde 'var'dırlar.

Böylece Tanrı'nın *var olduğunu* bilebiliriz, ama O'nun *ne olduğunu* bilemeyiz. Gregorios Kutsal Üçleme sorununa böyle bir görüş açısından yakla-

şır. Ona göre Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, Tanrı'nın veya tanrılığın kendine özgü, onun aşkın doğasını ifade eden terimler değildir. Onlar bizim tanrısal şahıslar arasındaki ilişkiyi *kavrama biçimimizi* ifade ederler. Bundan dolayı üç tanrısal şahıs arasındaki ilişkinin gerçek mahiyeti insan tarafından kavranamaz. O, bir sır (mystère) olarak kalmak durumundadır. Baba, Oğul'u acaba nasıl yaratmış veya meydana getirmiştir veya Oğul, Baba tarafından nasıl yaratılmıştır? Bunu bilmiyoruz ve bilemeyiz. Bunu bilmeye çalışmak sırrı akla, mantığa indirgemeye çalışmaktır (Gilson, 64).

Gregorios da Basileios gibi varlığın esas olarak üç düzeyde ele alınması gerektiğini söyler: İlk olarak kendinde varlık yani Tanrı, ikinci olarak akılsal dünya yani akıllar ve akılsallar olarak varlık ve üçüncü olarak duyusal dünya yani akılsalların imgeleri veya gölgeleri olarak varlık. Tanrı'nın veya kendinde varlığın bizim tarafımızdan bilinemez olmasına karşılık akılsal dünya ve duyusal dünya olarak varlık bizim tarafımızdan bilinebilir. Bu son iki varlığın bilinebilme dereceleri ise bilen varlığın Tanrı tarafından aydınlatılma derecesine bağlıdır.

Akılsal varlık, Tanrı veya tanrısal varlıkla duyusal dünya, duyusal varlık arasında bir aracı durumdadır. Akılsal dünya Gregorios tarafından da meleksel dünya veya meleklerin dünyası olarak adlandırılır. Tanrı'nın akılsal dünya karşısındaki konumu Güneş'in duyusal dünyaya olan durumu gibidir. Melekler, arınmış olan insan ruhlarının yansıttığı güneş ışınları olarak tanımlanabilir. Öte yandan duyusal dünyanın akılsal dünyanın bir imgesi, gölgesi olmasına paralel olarak insan bilgeliği de kendi payına meleklerin bilgeliğinin bir imgesi, yansımasıdır. Duyusal dünyada maddeyle birlikte bulunan veya ona bürünen insan doğası, meleklerin gayrı maddi parlaklığıyla aydınlanarak Tanrı'nın mutlak birliğini ve saflığını temaşa etme, onunla birleşme ve böylece tanrılaşma düzeyine yükselebilir.

Gregorios'a göre melekler, aracı varlıklar olarak üçlü bir doğaya sahiptirler. Öncelikle onlar kendilerinden yukarıda bulunan Tanrı'ya yani ışık kaynağına göre akıllı güçlerdir; ikinci olarak kendileri bakımından akılsal doğa veya akıllardır; son olarak kendilerinden aşağıda bulunan duyusal dünya veya doğa bakımından 'arındırıcı' işleve sahiptirler. Bu son iki özelliklerinden dolayı da 'tinler' (spirits) olarak adlandırılırlar.

İnsan ruhu doğası bakımından meleksel dünyaya ait olup kendi hatası sonucu oradan düşmüştür. Kendisini bedene bağlayan bağlardan kurtararak yani arınarak (purification) akılsal dünyaya yükselme imkânına sahiptir. Bunu yaptığı takdirde tekrar eski, asli haline geri döner ve yukarıdan gelen ışığı

yansıtan parlak bir ayna olma durumuna yükselir. Bu ikinci aşama ruhun arınmasından sonra gelen aydınlanma aşaması olacaktır. Bunun da arkasından gelen son aşama, Basileios gibi Gregorios tarafından da ruhun ışığın kaynağı ile birleşip, mükemmelleşmesi ve tanrılaşması olarak adlandırılır.

Gregorios nihaî hakikate ulaşmanın bu birbirini izleyen üç aşamasını insanın tarihsel gelişiminde üç birbirini takip eden döneme tekabül ettirir. Ona göre, bu tarihsel gelişim dönemleri Paganlık, Yahudilik ve Hıristiyanlıktır. Bu üç halk, Vahy'i gitgide daha tam olarak alma konusunda birbirlerinden ayrılırlar. Paganlar putlara tapmayı terketmek, ancak kurban geleneğini devam ettirmek suretiyle Yahudileşmişlerdir. Yahudiler kurban geleneğini terketmek, ancak sünnet geleneğini devam ettirmek suretiyle Hıristiyanlaşmışlardır. Hıristiyanlar ise bu sünnet geleneğini de terkederek duyusal sembollerden akılsal sembollere yükselmişlerdir.

Gregorios insanlığın tarihsel gelişim dönemleri veya aşamalarını Kutsal Üçleme'nin terimleriyle de ortaya koyar:

> "*Eski Ahit*, açık olarak Baba'nın, belirsiz olarak Oğul'un varlığını ilan etmiştir. *Yeni Ahit* Oğul'un varlığını açığa vurmuş ve gizil olarak Kutsal Ruh'un tanrılığını ortaya koymuştur. Kutsal Ruh şimdi artık aramızda bulunmakta ve kendisini daha açık bir biçimde göstermektedir. Baba'nın tanrılığı kabul edilmediği sürece açık bir biçimde Oğul'un tanrılığını ilan etmek doğru olmazdı. Oğul'un tanrılığı kabul edilmediği sürece de insanlara Kutsal Ruh'tan söz ederek yeni bir yük yüklemek yanlış olurdu. Birbirini takip eden eklemeler ve yükselmelerle ilerlemek ve şereften şerefe yükselmek zorunluydu" (Armstrong, 445).

Gregorios, insan ruhunun tinsel yükselişi ve Tanrı'yla mistik bir birleşmenin imkânını öne süren bu tanrılaşma öğretisiyle Yeni-Platonculuğa oldukça yakın bir sistem ortaya koyar. Gregorios'un Tanrı'sı da Plotinos'un Tanrı'sı gibi sürekli ve değişmez bir Işık Kaynağı'dır. Bu Tanrı veya Işık yine Plotinos'ta olduğu gibi tüm insani ve kozmik gerçekliğin temelini meydana getirmektedir. Öte yandan Tanrı, kendisi bakımından bilinemez, ifade edilemez olmakla birlikte akılsal ve duyusal olanda kendisini göstermesi bakımından insan bilgisinin konusunu oluşturmaktadır. Yeni-Platonculukta olduğu gibi Gregorios'ta da akılsal dünya, Tanrı'yla duyusal dünya arasında aracı konumunda bulunmakta ve insan ruhu da aynı zamanda bu her iki dünyayla ilişki halinde olan bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Gregorios duyusal dünyaya inmiş veya düşmüş olan ruhun, kendisini bedene bağlayan bağları koparmak ve bunun

sonucunda arınmak yoluyla önce akılsal dünyaya yükselmesi bu dünyada aydınlanması yoluyla da varlığın ilkesiyle birleşmesi ve böylece mükemmelleşip tanrılaşması imkânını kabul etmektedir.

NYSSA'LI GREGORİOS

Kapadokya Okulu'na bağlı düşünürler arasında Yeni-Platonculuğa en yakın görüşlere sahip olan filozof, Basileios'un küçük kardeşi, Hıristiyan mistik teolojisinin ilk gerçek kurucusu kabul edilen Aziz Gregorios'tur (Bir önceki Nazianzos'lu Gregorios'tan ayırdetmek üzere Nyssa'lı Gregorios olarak adlandırılır).

Gregorios yaklaşık olarak 335-394 yılları arasında yaşamıştır. İlk eğitimini ağabeyi Basileios'tan almış, 372 yılında Kapadokya'da küçük bir kent olan Nyssa piskoposluğuna atanmıştır. Gerek Antakya, gerek I. İstanbul (II. Ekümenik) Konsillerine katılmış ve Ariusçuluğa karşı İznik Konsili kararlarını savunmuştur.

Eserleri arasında dört tanesi önemlidir. Bunlar kardeşi Basileios'un *Yaratılışın Altı Günü (Hexameron) Üzerine* adlı eseri doğrultusunda yazılmış ve ilerde Ortaçağ Hıristiyan mistikliği üzerinde derin etkilerde bulunacak olan *İnsanın Yaratılması Üzerine* (De hominis opficio), *Şarkılar Şarkısı Üzerine* (İn canticum canticorum), *Ruh ve Yeniden Dirilme Üzerine* (De anima et resurrectione) ve *Musa'nın Hayatı Üzerine* (De vita Moysis) adlı kitaplardır.

Gregorios ağabeyi Basileios'un söz konusu kitabının izinden gider, ancak ondan farklı olarak *Eski Ahit*'in dünyanın altı günde yaratılması öğretisini Yeni-Platoncu veya mistik bir yönde yorumlar. Ona göre dünyanın altı günde yaratılmasına ilişkin *Eski Ahit*'teki tarihi hikâye, aslında son aşamasını mükemmel bir yaratık olarak insanın ortaya çıkışının oluşturduğu *ruhun tinsel evriminin duyusal, dinsel hikâyesi*dir. Yaratılış, tanrısal iradenin zaman dışı bir biçimde gerçekleştirmiş olduğu tek bir eylemi ifade ettiği için olayların Kutsal Kitap'ta anlatıldığı gibi zamansal bir sıra takip ettiğini düşünmek doğru değildir (Augustinus da aynı görüşü savunmaktadır). Evrende var olan her şeyin imkân veya kuvveleri (potentalities) tanrısal iradeden *ansal olarak* çıkmış ve bu kuvveler daha sonra tanrısal bir müdahale olmaksızın evreni meydana getiren varlık ve olaylar olarak gerçekleşmiştir.

Hıristiyan düşünce tarihinde Tanrı'nın sonsuz olduğunu söyleyen veya O'na olumlu bir sıfat olarak sonsuzluğu yükleyen ilk teolog Gregorios'tur. Öte yandan Tanrı'nın özü bakımından bir düşünce ve de en yüksek düşünce olduğunu ilk kez söyleyen de odur. Gregorios için bu, ezeli-ebedi ve kendine

özgü hayata sahip olan bir Düşünce'dir. Bu Düşünce kendini ifade etmek veya göstermek üzere bir Kelâm veya Akıl yaratmış ve bunlar aracılığıyla da tüm evreni meydana getirmiştir. Gregorios'ta Tanrı'nın ilk yaratığı olan bu Kelâm veya Akıl, evrende meydana gelen her şeyin imkân veya kuvvesini içinde taşır ve böylece Stoacılıkta olduğu gibi şeylerin tohumsu nedenleri (seminal reasons) olarak iş görür (bu tohumsu nedenler kuramının da Augustinus başta olmak üzere hemen hemen bütün Hıristiyan düşünürler tarafından paylaşıldığını göreceğiz).

Gregorios, yine Basileios gibi evreni üç ana bölgeye ayırır ve bunları Birinci, İkinci ve Üçüncü Gök olarak adlandırır. Aşağıdan yukarıya, daha az mükemmelden daha mükemmele doğru sıralarsak Birinci Gök, tanrısal iradenin fiziksel görüntüsü olan duyusal dünyayı içine alır. Bu dünyada varlıklar en ağırı (toprak) merkezde, en hafifi (ateş) çevrede olmak üzere aşağıdan yukarıya veya merkezden çevreye doğru sıralanırlar. Ancak Gregorios suyu veya su unsurunu toprakla ateş arasında bir yere yerleştirmez; çünkü *Yaratılış* kitabı evrenin yaratılışında 'Tanrı'nın Ruhu'nun sular üzerinde gezindiği'ni söylemektedir. Bundan dolayı Gregorios duyusal dünya ile akılsal dünyayı birbirinden ayıran şeyin ateş olduğunu söyler, ama suyu veya 'sular'ı duyusal dünyanın veya İlk Gök'ün içine değil, *üstüne* yerleştirir.

İkinci Gök, Gregorios tarafından akılsal dünyaya özdeş kılınır. İkinci Gök, gerek duyusal gerek akılsal yaratılmış tüm varlıkların üst sınırını ifade eder. İkinci Gök'ün üzerinde bulunan son bölge Üçüncü Gök'e gelince, o 'kelimelerle ifade edilmesi mümkün olmayan şeyleri yani Cennet'in güzelliğini, akılların veya akılsal şeylerin tasarlanabilir kopyaları oldukları 'yaratılmamış güçleri' içine alır.

İnsan, Gregorios için, aynı zamanda hem Birinci, hem İkinci Gök'e ait olan tek varlıktır. O, bir canlı veya hayvan olarak Birinci Gök'e; akıl, akıl sahibi ruh olarak İkinci Gök'e aittir. Bundan dolayı insan veya akıllı ruh, birinci, duyusal dünyadan, ikinci, akılsal dünyaya yükselme gücüne sahiptir ve bu akılsal dünya aracılığıyla da Cennet'in Güzelliğini görmek ve yaşamak üzere Üçüncü Gök'e çıkabilir.

Gregorios'un bu görüşlerinde özü itibariyle yeni bir şey yoktur; çünkü onların daha önce Basileios ve Nazianzos'lu Gregorios'ta da var olduğunu gördük. Ancak Gregorios bu bağlamda yeni ve daha sonra Sahte-Diyonizos ve İtirafçı Maximus tarafından geliştirilecek ilginç bir görüş ortaya atar. Bu görüşe göre evrende daha yukarıda bulunan güçler daha aşağıda bulunan güçleri içine aldığından insan, akıllı bir hayvan olarak, *tüm duyusal dünyanın*

özünü temsil eder. O, bu özelliğiyle hayvansal, bitkisel ve cansız madde dünyasını içinde bulundurur ve böylece görünen veya duyusal dünyanın tohumunu oluşturduğu meyvedir.

Bu düşüncesi Gregorios'u bir başka ve aynı derecede önemli tezine götürür: İnsan doğası aynı zamanda duyusal ve akılsal dünyaları içinde bulundurmakta, onların bir karışımını, birliğini ifade etmektedir. Öte yandan o yukarıda belirttiğimiz üzere duyusal dünyanın özü, özetidir. O halde *insanın insan olarak yükselişi ve kurtuluşu aynı zamanda bütün evrenin yükselişi ve kurtuluşu* anlamına gelmektedir. Onun İkinci Gök'ten Üçüncü Gök'e yükselmesi, kendisiyle birlikte bütün diğer şeylerin, tanrısal mutluluk ve kurtuluştan pay alması demektir. İnsanın kaderi, sadece kendisini değil, "kendisiyle birlikte tüm evreni kurtarmak, onu ilk, başlangıcındaki saflığına geri götürmek, Tanrı'ya bir birlik olarak sunmaktır."

Gregorios *Eski Ahit*'in Yaratılış hikâyesini tinsel olarak yorumlarken, İnsan'ın yaratılışının iki anı veya aşaması olduğunu ileri sürer. İnsan ilkin akılsal bir varlık olarak akılsal dünyada, İkinci Gök'te yaratılmıştır. Böylece onun bu dünyada tümüyle akılsal, gayrı maddi bir varlığı söz konusudur. Öte yandan insan Adem olarak Altıncı Gün'de ikinci bir varlığa, duyusal varlığa da sahip olmuştur. İnsanın birinci varlığı, göksel, akılsal varlığı, Tanrı'nın kendi biçiminde, kendine benzer varlığıdır. İkinci varlığı ise bu akılsal varlığın duyusal dünyadaki kopyası olan kendi varlığını ifade eder.

İnsan, ilk değil, *ikinci varlığı bakımından* duyusal dünya ile akılsal dünya arasında aracı konumundadır. Dolayısıyla o yine bu ikinci varlığı bakımından hem aşağıya, hem yukarıya bakar ve bu yukarıya doğru bakması sonucunda kendisinin bir imgesi, formu olduğunu gördüğü tezahür etmemiş olan Tanrı'yı görebilir. Onun akılsal dünyadaki birinci yaratılışının amacı zaten bu İmge'de veya Form'da aşkın olan Tanrı'yı, özü itibariyle görünmez ve bilinmez olan Tanrı'yı, sanki bir aynadaymış gibi görmesi ve bilmesidir. İkinci yani duyusal dünyadaki yaratılışının amacı ise Tanrı'yı aşkınlığında değil içkinliğinde yani Düşme'si sonucu ortaya çıkan konumunda bilmesidir.

Peki Ruh'un düşmesinin nedeni nedir? Bunun nedeni, şimdiye kadar bütün diğer Hıristiyan filozoflarında gördüğümüz gibi, Gregorios için de insanın Tanrı tarafından özgür bir iradeye sahip olarak yaratılmış olmasıdır. Tanrı her şeyi yoktan, iyilik ve sevgisi sonucu özgür iradesi ile yaratmış olduğu gibi kendi imgesinde, kendisine benzer olarak yaratmış olduğu insana da seçimlerini istediği şekilde gerçekleştirebileceği özgür bir irade bağışlamıştır. İyiyi ve kötüyü seçme kudretine sahip olan insan, kötüyü seçmiş veya kötü bir

seçimde bulunmuştur. Yüzünü Tanrı'dan yaratıklara çevirmiş ve bunun sonucu olarak da düşmüştür. Öte yandan ve daha derin bir planda bu, *Bir'den Çok'a, birlikten çokluğa geçişin yani yaratılış olayının kendisinin zorunlu sonucudur*. Çünkü *yaratılış çokluk*, *çokluk* ise *Bir'den ayrılma*, dolayısıyla *düşme* demektir.

Gregorios da Platon, Plotinos ve Origenes'i izleyerek kötünün nesnel veya tözsel varlığını kabul etmez. Çünkü ilk olarak kötüden sorumlu olan Tanrı değil, insandır. Kötü, insanın özgür seçiminin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İkinci olarak insan ruhunun düşmesi ve bunun sonucunda bedene bürünmesi, bedensel veya duyusal hayatını devam ettirebilmesi için birtakım yetiler kazanması yani duyum, duygu ve tutkulara sahip olması mutlak değil, göreli anlamda bir kötülüktür. İnsanın duyusal dünyadaki hayatı, onun akılsal veya tanrısal doğasını tözsel olarak değiştirmez. Tensel hayat, duygular, tutkular, bütün bunlar insan ruhuyla ilgili olarak ilineksel şeylerdir. Bundan dolayı insan ruhunun Tanrı'nın bir imgesi olması özelliğinde geriye döndürülemez bir değişiklik meydana getirmezler. İnsanın duyusal hayatını daha çok ruhun bir kirlenmesi, paslanması, tanrısal ışığın üzerine düşen bir gölge gibi görmek gerekir. Bedensel ölüm de insan ruhunun bu duyusal, tensel hayatının bir fidyesi veya cezası olarak değerlendirilmelidir.

Öte yandan Gregorios, Tanrı'nın insanın düşüşünü, böylece kötünün ortaya çıkışını önceden bildiğini ve buna izin verdiğini ileri sürer. Eğer Tanrı bu bilgiye rağmen insanı yaratmışsa bunun nedeni O'nun "bütün insanların nihaî olarak kendisine tekrar geri döneceklerini" bilmesidir. Gregorios böylece Origenes'in bütün insan ruhlarının sonunda tekrar Tanrı'ya dönecekleri ve kurtuluş ve mutluluğa erişecekleri yönündeki öğretisini (Restauration) kabul eder. Şeytan ve diğer düşmüş melekler de içinde olmak üzere bütün varlıklar, bütün insanlar sonunda tekrar Tanrı'ya dönecek ve eski durumlarına yeniden kavuşacaklardır (Gregorios'un, kaynağı Origenes'te bulunan bu tezi, daha sonra John Scotus Eriguena tarafından da paylaşılacaktır).

Gregorios duyusal dünyanın hangi nedenle var olduğunu ve ruhun neden dolayı ve nasıl düştüğünü açıklama konusunda pek güçlük çekmez, ancak cismin veya maddenin nasıl olup da Tanrı'dan çıktığı veya Tanrı tarafından meydana getirildiği konusunda aynı ölçüde rahat değildir. Plotinos ve Yeni-Platoncuların maddenin varlığını açıklama konusunda karşılaşmış olduklarını bildiğimiz ana güçlük, Gregorios'un da çözmeye çalıştığı bir sorundur. Gayrı maddi, tinsel bir varlık, bir düşünce olan Tanrı'dan, bunların tamamen tersi özelliklere sahip bir varlık yani madde nasıl çıkabilir?

Gregorios bunu açıklamak üzere ilginç bir madde öğretisi ortaya atar. Bu öğretiye göre *maddenin kendisi gerçekte maddi değildir*. Madde, birtakım nitelikler toplamı olup, onu meydana getiren bu nitelikler, örneğin hafiflik, ağırlık, nicelik, nitelik, şekil ve sınırlar aslında kendileri bakımından maddi şeyler olmayıp saf kavramlardır. Maddenin veya cismin akılsal çözümlemesi, bize onların, kendi başlarına ele alındıklarında maddi olmayan, akılsal bilginin konusu olan bu niteliklere geri götürülerek, onlara indirgenebileceklerini gösterir. Böylece madde diye adlandırdığımız şeyin aslında bu akılsal unsurların bir biraraya gelmesi veya birleşmesinden ibaret olduğunu görme imkânımız olur.

Bu, Gregorios'a Hıristiyanlığın temel dogmalarından biri olan bedenin yeniden dirilişi tezini açıklama konusunda da yardımcı olur. Gregorios ölümden sonra yalnız ruhların değil –çünkü onlar zaten ölümsüzdür– bireysel bedenlerin de dirilmesini bu gayrı maddi veya tinsel madde öğretisini temele alarak açıklar.

İnsan ruhu özgür ve iradi bir karar sonucu, yanlış bir seçim sonucu düşmüş olduğuna göre onu kurtuluşa götüren şey de yine benzeri bir eylem olacaktır. Gregorios Kapadokya Okulu'nun diğer iki düşünürü gibi bu kurtuluşun üç aşamada gerçekleşeceğini söyler: Arınma, Aydınlanma ve Tanrı'yla birleşerek Mükemmelleşme veya Tanrılaşma.

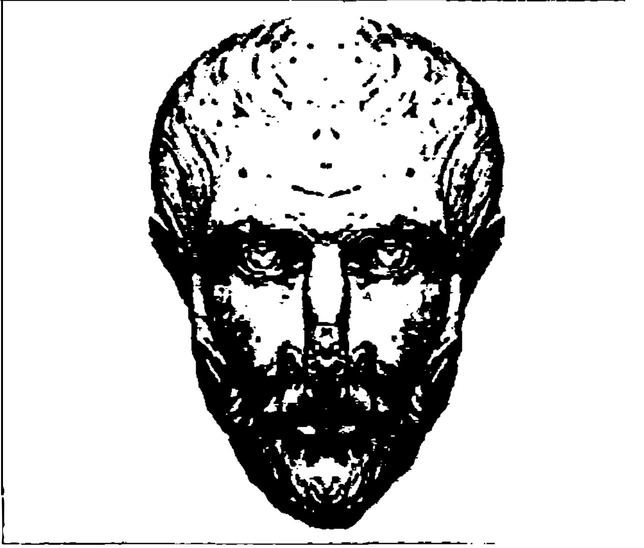
Gregorios'ta birinci aşama hem fiziksel, hem ahlâki arınmayı içine alır. Fiziksel arınma, örneğin evliliği, üremeyi terketme, duyusal hazlardan kaçınmadır. Ahlâki arınma insanı duyusal dünyaya bağlayan her türlü bağı kesme, bu dünya ile ilgili düşüncelerden kurtulma, duyusal fenomenlerin herhangi bir gerçekliğe sahip olmadıklarını, gelip geçici ve aldatıcı olduklarını görmedir.

Arınma aşaması insanı veya insan ruhunu Birinci Gök'ün sınırlarına götürür. Aydınlanma aşaması ise İkinci Gök'te yani akılsal varlıklar dünyasını temaşa etme olayında gerçekleşir. Daha önce değindiğimiz gibi Platon için bu yani İdeaları veya akılsalları seyretme, temaşa etme aşaması Ruh'un yükselişinin en son aşamasıdır. Buna karşılık Gregorios, Plotinos, Basileios ve Nazianzos'lu Gregorios'u izleyerek bu aşamanın üzerine üçüncü bir aşamayı, Üçüncü Gök'e erişme aşamasını yerleştirir. Gregorios bu aşamada Ruh'un karşılaştığı şeyi ise Işık veya Aydınlık olarak tanımlamaz. Tersine bu aşamada Ruh'un karşılaştığı şey parlaklığından ötürü gözleri kör eden Karanlık, elle tutulacak veya ayakla basılacak bir yeri olmayan Uçurum'dur. Böylece Üçüncü Gök, Konuşma'nın değil, Konuşmama'nın, Sessizlik'in dünyasıdır.

Bu arada Gregorios bu en son aşamada Akıl'ın yeterli olmadığını, Ruh'un Tanrı'yla birleşerek mükemmelleşmesi, Tanrılaşması için dıştan gelecek bir güce ihtiyacı bulunduğunu belirtir ve tahmin edilebileceği gibi bu gücü İsa'da, İsa'nın lûtfunda bulur. Bu son nokta, onun Ruh'un kurtuluşa ve mutluluğa erişmesi konusunda Plotinosçu mistik açıklamayı izlemekle birlikte Tanrı'yla birleşme olayının gerçekleşmesinde İsa'ya tanıdığı merkezi rolden ötürü tümüyle Hıristiyani olan temelden ayrılmadığını gösterir. Gregorios'un bu öğretisi de daha sonra başta Sahte-Diyonizos, İtirafçı Maximus, Aziz Bonaventura olmak üzere birçok Hıristiyan mistik filozofu tarafından paylaşılacaktır.

7

Sahte-Diyonizos



"Bir'den, yani Tanrı'dan başka hiçbir şey İyi değildir ve İyiden İyiliğin imgesi olan Işık taşar; öyle ki İyi, bundan dolayı, yani imgede kendini açığa vuran şeyin modeli olduğundan Işık olarak tasvir edilir."

Tanrısal İsimler, 4, 4

Sahte-Diyonizos, Kapadokya Okulu'na mensup Hıristiyan düşünürlerinin, özellikle bu okulun son temsilcisi olan Nyssa'lı Gregorios'un yolunda yürüyen bir düşünürdür.

Daha önce Aziz Paul'un *Resullerin İşleri*'nde yer alan Atinalılara Konuşma'sına değinmiştik. Paul'un bu konuşmasını dinleyenler arasında Ariapagos üyesi olan bir Diyonizos vardı ve bu Diyonizos'un Aziz Paul'un konuşmasından etkilenerek Hıristiyanlığı kabul ettiği söylenmekteydi.

Hıristiyan dünyasında 6. yüzyılın başından itibaren bir dizi eserin ortaya çıktığı ve elden ele dolaştığı görülür. Bu eserlerin yazarı kendisini 'rahip Diyonizos' olarak takdim etmekte, İsa'nın ölümünden hemen sonraki güneş tutulmasına, İsa'nın annesi Meryem'in ölümüne vb. tanık olduğunu söylemektedir. İşte bu kişi erken bir tarihten itibaren Aziz Paul'un sözünü ettiğimiz Atina Konuşma'sını dinleyenler arasında adı geçen Ariapagos üyesi Diyonizos'la özdeşleştirilir. Yapılan çalışmalar, bu eserlerin aslında geç bir dönemde, yukarıda işaret ettiğimiz gibi İS. 5. yüzyılın sonu ve 6. yüzyılın başında kaleme alınmış olduklarını kanıtlamış olduğu için onların kim olduğu bilinmeyen yazarı Sahte (Pseudo)-Diyonizos olarak adlandırılmıştır.

Bu eserlerin incelenmesi, onların yazarı üzerinde Hıristiyan ve pagan kaynakların etkisini göstermektedir. Yazarın Hıristiyan kaynakları başta *Eski* ve *Yeni Ahit*'i meydana getiren kutsal metinler, Kapadokya Okulu'na mensup düşünürler, bunlar arasında da özellikle Nyssa'lı Gregorios'tur. Onun etkisinde kaldığı pagan kaynakları arasında ise geç dönem Yeni-Platoncuları-

nın, özellikle Proclos'un olduğu anlaşılmaktadır. Böylece Sahte-Diyonizos Kapadokya Okulu düşünürleri gibi Hıristiyanlığı Yeni-Platoncu düşüncelerle yorumlamak ve uzlaştırmak isteyen bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Öğretisi üzerinde bu iki farklı alandan gelen etkilerin hangisinin daha ağır bastığını saptamak ise çok güçtür.

Sahte-Diyonizosçu külliyat (Corpus Areopagiticum) içinde dört kitap ve on mektup bulunmaktadır. Bu kitaplar sırasıyla *Tanrısal İsimler Üzerine* (De divinis Nominibus), *Göksel Hiyerarşi Üzerine* (De celesti Hierarchia), *Kilise Hiyerarşisi Üzerine* (De ecclesiastica Hierarchia) ve *Mistik Teoloji Üzerine* (De mystica theologia) adlarını taşır. Bu eserlerden dar anlamda felsefeyle ilgili olanlar ise ağırlıklı olarak birinci ve dördüncüdür.

Yeni-Platonculuğun son temsilcilerinde felsefe okulları üzerinde Kurtuluş Dinlerinden ve Hıristiyanlıktan gelen etkilerin gitgide arttığını görmüştük. Bu etki özellikle İamblichos'ta başlamış ve Proclos'ta en yüksek noktasına ulaşmıştı.

Ayrıca bu etkinin tek taraflı olmadığını, bunun karşıtı bir gelişme olarak Hıristiyan düşüncesi üzerinde de Yunan felsefesinin, özellikle Platon ve Yeni-Platonculuğun etkisinin zamanla arttığına değinmiş, bu etkinin önce İskenderiye'de Clemens'te, Origenes'te ortaya çıktığını, daha sonra Latin Hıristiyan dünyasında Victorinus ve Augustinus'ta, Yunan Hıristiyan dünyasında Kapadokya Okulu'na mensup düşünürlerde kendini gösterdiğini görmüştük. Bu okula mensup son iki düşünür olan Nazianzos'lu Gregorios ile Nyssa'lı Gregorios'ta Platon ve Plotinosçu etkinin gittikçe artan izlerine yukarıda işaret ettik. Sahte-Diyonizos'ta da bu etkinin, ancak daha özel olarak Proclos'un etkisinin varlığını görmekteyiz.

Geç Dönem Yeni-Platoncular arasında İamblichos ve Proclos'ta, daha önce ne Plotinos, ne de Porfirios'ta rastlamadığımız önemli bir görüşten söz etmiştik. Bu mutluluk ve kurtuluşa erişmenin, Tanrı üzerine konuşma (teoloji) veya Tanrı'yı temaşa etme (theoria) yoluyla değil ancak teurji yani peygamberimsi bir coşku (extase) sonucu bir heykel veya insani varlık üzerinde tanrısal gücün cisimleşmesini sağlayan ritüel bir büyü yoluyla mümkün olabileceği görüşüydü. İamblichos ve Proclos bu görüşlerinden hareketle yalnızca teurjiyi teoloji veya theoriadan üstün tutmakla kalmamış, aynı zamanda dinin felsefeden daha üstün olduğu görüşünü savunmuşlardı.

Onların bu görüşlerinin temelinde ise Plotinos'un evrensel sempati kuramı bulunmaktaydı. Bu kurama göre evrendeki bütün varlıklar Bir'in veya Tanrı'nın taşmasından meydana gelmekteydi. Böylece duyusal dünyayı akıl-

sal dünyaya, bu sonuncuyu da tanrılar dünyasına bağlayan evrensel bir bağ, evrensel bir sempati ağı vardı. İamblichos'un bu kuramda yaptığı değişiklik, bu evrensel sempati ağı içine Plotinos'ta olmayan bir şeyi, ritüel eylemlerin uygulamasını sokması, bu ritüel eylemlerin etkisinin arkasına ise tanrıların yardımını, onların iradi olarak insan ruhuna sağladıkları katkıyı veya bağışı (grâce) yerleştirmesiydi.

İşte Proclos'un da varlığını savunduğu ritüellerin ruhu kurtarıcı bu etkisi; Hıristiyan kilisesinin Vaftiz ve Eukharisti gibi ana ayinlerinin (sacraments) sahip olduklarını ileri sürdüğü teurjik güçlerin felsefi veya rasyonel bir açıklaması olarak yorumlanabilirdi. Hıristiyan teurjisinin İamblichos ve Proclos'un savundukları pagan teurjisinden farkı, Hıristiyan ritüellerinin kutsal nesnelerinin sahip oldukları kurtarıcı gücü, pagan tanrılarının iradi eylemlerine değil de İsa'nın, kendisine inananların ruhlarına sağladığı kabul edilen bağış verici eylemine bağlamaları, onunla açıklamalarıydı.

Sahte-Diyonizos'un düşünceleri üzerine Yeni-Platonculuğun etkisi kendisini ilk olarak onun Hıristiyanlığın Kutsal Üçleme üzerine geliştirdiği öğretisinde göstermektedir: Plotinos Tanrı'nın Kendisinde hiçbir ayrımın olmadığı mutlak Bir olduğunu söylemiş, buna karşılık İznik Konsili Tanrı'nın veya tanrılığın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak üç ayrı şahısta bulunduğunu karara bağlamıştı. Bu, bu üç ayrı şahsın bir ve aynı öze veya töze sahip olmakla birlikte ana nitelikleri veya özellikleri açısından birbirlerinden ayrılmış, farklılaşmış olmaları gerektiği anlamına gelmekteydi. İşte Diyonizos, Hıristiyanlığın üç ayrı şahıstan meydana gelen Tanrı'sı ile Yeni-Platonculuğun mutlak, ayrımlaşmamış Bir olarak tanımladıkları Tanrı'sı arasında bir uzlaştırma gerçekleştirmeye çalışır ve bu üç ayrı, farklı şahsın arkasında Plotinos'un ayrımlaşmamış mutlak Bir'ini bulmak ister.

Sahte-Diyonizos üzerindeki Yeni-Platoncu etki ikinci olarak kendisini onun Tanrı'nın isimleri veya tanrısal sıfatlar konusundaki düşüncelerinde gösterir. Ancak Diyonizos'un bu konudaki öğretisi, bazı noktalarda Yeni-Platonculuğu aşar ve kendi başına değeri olan özgün bir öğretiye dönüşür.

Sahte-Diyonizos, Tanrı'nın isimleriyle ilgili olarak ikili bir ayrım yapar: Bu ayrıma göre tanrısal isimler (veya sıfatlar) içinde bir grubu O'nun Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklinde üç ayrı şahıs olarak farklılaşmasını temsil eden isimler oluşturur. İkinci bir grup ise Tanrı'yı bir bütün olarak yani Tanrı olarak ifade eden isimlerden meydana gelir. Bu ikinci isimler bir bütün olarak Tanrı'ya uygulanmakla, dolayısıyla bir birlik olarak O'na işaret etmekle birlikte aynı zamanda birbirlerinden değişik olup, hep birlikte Tanrı'yı farklılaştırırlar.

Sahte-Diyonizos tanrısal isimler (veya sıfatlar) içinde özellikle varlık, iyilik, hayat, bilgelik, kudret ve adalet üzerinde durur. Bu isimlerin aynı zamanda yaratıklar için de kullanıldıklarını kabul eder. Ancak bu sıfatların yaratıklar için kullanıldıkları anlamlarla Tanrı için kullanılan anlamlarını kesin olarak birbirinden ayırır. Bunlar yaratıklar için gerçek değil, ancak türemiş (derivativ) anlamda yani yaratıkların varlığının Tanrı'nın varlığından türeyen bir varlık olması, onların varlığının Tanrı'nın varlığından pay alması bakımından kullanılabilirler. Öte yandan onların yaratıklarla ilgili olarak onların özünde bir çokluk meydana getirmelerine karşılık Tanrı'nın özünde bu tür bir farklılık söz konusu değildir. Nasıl ki, tanrısal özün (veya tözün) üç ayrı şahısta bulunması ve bu farklılık sonucu Tanrı'nın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak üç ayrı özniteliğe sahip olmasının Tanrı'nın özünün (veya tözünün) birliğine zarar vermesi söz konusu değilse, bu ikinci grup isimlerin (veya sıfatların) farklılık veya ayrılığı da O'nun özü (veya tözü) itibariyle birliğine ve bir olmasına herhangi bir halel getirmez.

Sahte-Diyonizos'un bu isimlerin Tanrı'ya uygulanmasında üç aşamayı birbirinden ayırma yönündeki öğretisi daha da önemlidir. Birinci aşama onların Tanrı'yla ilgili olarak pozitif yönde yani pozitif bir içerikle onaylanmaları aşamasıdır. Sahte-Diyonizos bu aşamayı 'pozitif (kataphatik) teoloji' aşaması olarak adlandırır. Burada örneğin Tanrı'nın 'var', 'iyi' veya 'seven' olduğu tasdik edilir.

Bu aşamanın arkasından Sahte-Diyonizos'un tanrısal doğa ile ilgili olarak daha doğru olduğunu ileri sürdüğü ikinci bir aşama gelir. Bu, söz konusu isimlerin veya niteliklerin pozitif içerikleriyle Tanrı hakkında onaylanmamaları, tersine inkâr edilmeleri aşamasıdır (via remotionis). Bu, daha önce gördüğümüz gibi Tanrı'nın bilgisi ile ilgili olarak Plotinos'un ortaya attığı ve daha sonraları 'negatif teoloji' diye adlandırılmış olan öğretiye tekabül eder. Burada Tanrı'nın 'var-olmadığı', 'iyi-olmadığı', 'seven-olmadığı' söylenir.

Ancak Sahte-Diyonizos bu ikinci aşamanın da arkasından nihaî bir aşamanın, 'mistik teoloji' diye adlandırdığı aşamanın gelmesi gerektiğini savunur. Bu aşama, ikinci aşamada karşımıza çıkan inkârın inkârı (negation of negation) veya birinci aşama ile ikinci aşamanın daha üst bir planda birleştirilmesi, sentezi aşamasıdır. Burada ikinci aşamada Tanrı hakkında kullanılmasına izin verilmeyen nitelikler birinci aşamada olduğu gibi yine onaylanır, ama birinci aşamada onaylandıkları anlamda onaylanmaz.

'Mistik teoloji'de böylece Tanrı'nın 'varlık-üstü' 'iyilik-üstü', 'sevgi-üstü' vb. olduğu söylenir. Bu, Tanrı'nın yaratıklar için kullanılan bu niteliklere

veya özelliklere, onları aşan bir anlamda sahip olduğu anlamına gelir. Böylece Sahte-Diyonizos'a göre Tanrı'nın 'akıl-üstü' olduğunu söylerken akıllılık niteliğinin bizde olduğu veya bizim bu nitelikten anladığımız anlamda Tanrı'da bulunmadığını, Tanrı'nın 'akıl' olarak bildiğimiz ve sahip olduğumuz şeye bizi aşan bir tarzda sahip olduğunu kastetmiş oluruz.

Sahte-Diyonizos üzerine Yeni-Platoncu etkiyi onun evrenin Tanrı ile ilişkileri öğretisinde daha açık bir biçimde görürüz. Yeni-Platoncular için evren Tanrı'dan O'nun özü gereği ve ezeli-ebedi bir süreç içinde doğal ve zorunlu olarak çıkmıştır. Buna karşılık Hıristiyanlık Tanrı'nın dünyayı zaman içinde ve tamamen özgür iradesi sonucu yarattığını söylemektedir. İşte Sahte-Diyonizos bu konuda da Yeni-Platoncu taşma kuramını Hıristiyanlığın yaratım kuramıyla birleştirmek ister.

Ona göre her şeye varlık veren Tanrı olduğuna göre, var olan şeylerin Tanrı'nın kendisinden çıkmış olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur. Bu, bir başka deyişle var olan şeylerin Tanrı'nın varlığına katılmaları, ondan pay almaları anlamına gelir. Ancak şeylerin bu Tanrı'dan çıkışı (proodos, procession) O'nun özgür iradesinin mi sonucudur yoksa O'ndan doğal, kendiliğinden ve zorunlu bir çıkış mıdır? Sahte-Diyonizos bu konuda karar vermekte zorlanır. Daha çok Yeni-Platonculuk gibi, yaratımın tanrısal iyiliğin doğal ve kendiliğinden bir sonucu olduğunu savunur gibidir.

Bununla birlikte o, Tanrı'nın aynı zamanda yaratıklarına karşı Hıristiyansı sevgisinden söz eder ve evrenin Tanrı tarafından meydana getirilmesi veya Tanrı'dan çıkması olayını O'nun iyiliği kadar bu sevgisine veya aşkına bağlar:

> "Bu doğru adına hatta şunu söylemek cesaretini göstermeliyiz ki, her şeyin nedeni olan varlık, her şeye karşı duyduğu güzel ve iyi sevgisinden dolayı, aşk dolu iyiliğinin bir taşması sonucu, bütün varlıklara karşı inayet dolu ilgisini göstermek üzere dışlaşır ve böylece sanki iyiliği, sevgisi ve aşkı tarafından harekete geçirilir. Bunun sonucu olarak her şeyin üzerinde bulunan, her şeye aşkın olan yerinden her şeyin içinde bulunmak üzere aşağıya iner ve bunu kendisinden ayrılamaz olan öz-üstü (supra-essential) gücüne uygun bir şekilde yapar."

Sahte-Diyonizos'un varlık kuramı, böylece büyük ölçüde Yeni-Platoncu varlık kuramıdır. Ancak Yeni-Platonculuğun savunduğu Bir, Akıl ve Ruh üçlüsünün yerini Sahte-Diyonizos'ta Kendinde Varlık (Mone, Tanrı), Kendinde Varlık'tan Taşma veya Çıkış Olarak Varlık (proodos, procession) ve

O'na Dönüş Olarak Varlık (epistrophe, conversion) kavramları alır. Sahte-Diyonizos bu üçlüyü başka terimlerle Kendinde Varlık, Fail Neden olarak Varlık ve Ereksel Neden olarak Varlık biçiminde de ifade eder.

Kendinde Varlık, her türlü nitelik ve yüklemin, tasdik ve inkârın, duyusal ve akılsal kavrayışla bilginin üzerinde olan Tanrı'dır. Böylece Sahte-Diyonizos'un Tanrı'sı Platon'un İyi İdeası veya Plotinos'un Bir'i ile aynı özellikleri gösterir. Öte yandan Sahte-Diyonizos bununla kalmaz ve Platon ile Plotinosçu geleneği (ve Kapadokya Okulu düşünürlerini) izleyerek Tanrı'yı Güneş'e, evreni Güneş'in saçtığı veya yaydığı ışığa benzetir: Evren Tanrı'dan güneş ışınlarının Güneş'ten çıkmasına benzer bir tarzda çıkmıştır ve her varlık Tanrı'ya olan yakınlığına veya uzaklığına göre çok veya az bir Aydınlanma veya Işık'tır.

Tanrı'dan evrenin çıkışı, Plotinos ve diğer Yeni-Platoncularda olduğu gibi Sahte-Diyonizos'ta da kademeli, hiyerarşik bir çıkış olup, onda her şey, her varlık düzeni veya aşaması evrensel hiyerarşi içinde kendine ait özel bir yer işgal eder. Bunun sonucu olarak evrende yer alan her varlık, Plotinos'un daha önce belirtmiş olduğu gibi 'kendi yerine ve kapasitesine göre bütünü yansıtır'; 'her varlık evrenin bütününe açılmış bir penceredir.' Böylece Sahte-Diyonizos'ta evren, biri diğerinin altında veya üstünde yer alan, yukarıda olan şeyin kendisinin üstünde bulunandan aldığı şeyi yani varlığı veya ışığı kendisinden daha aşağıda bulunan şeye naklettiği, yukarıdan aşağıya doğru akıp giden bir varlıklar seline veya ışık çağlayanına dönüşür.

Bu görüşler Sahte-Diyonizos'u evrenin Yeni-Platoncuların söyledikleri gibi Tanrı'nın bir tezahürü (theophanie) olduğu sonucuna götürmektedir. Bu son görüşü daha sonraları ona Tanrı'yla evreni bir tuttuğu yani panteist olduğu yönünde bazı suçlamalar yapılmasına yol açacaktır. Ancak bu suçlama tam olarak doğru değildir. Çünkü Diyonizos yukarıda belirttiğimiz gibi tanrısal isimler öğretisinde diğer nitelikler yanında 'varlık' niteliğinin de Tanrı hakkında kullanılmasının gerçekte doğru olmadığını söylemektedir.

Sahte-Diyonizos'un varlıkların Tanrı'dan çıkışı kuramı daha özel bir noktada yine Yeni-Platonculuğun taşma kuramından ayrılır ve bu kuramın Hıristiyansı bir yönde düzeltilmesini ifade eder: Daha önce gördüğümüz gibi, Yeni-Platonculuğun Akıl'ın Bir'den, Ruh'un Akıl'dan çıkışı öğretisi, onların ilkelerinden çıktıktan sonra ona döndükleri ve ilkelerini veya kaynaklarını temaşa etmek suretiyle Akıl ve Ruh olarak kristalize oldukları veya gerçekleştikleri tezine dayanır. Başka bir ifadeyle Plotinos ne Akıl'ın Tanrı'dan, ne Ruh'un Akıl'dan çıkmasında bu deyim yerindeyse 'mekanik' temaşa olayın-

dan veya eyleminden başka bir unsuru işin içine karıştırmak istemez. Oysa Hıristiyanlık, Tanrı'nın evreni ve onun içinde yer alan şeyleri meydana getirmesinde onları yaratma yönünde bir iradesinden söz etmektedir.

Sahte-Diyonizos bu iki farklı görüşü uzlaştırmak üzere yapması gereken şeyin şu tezi benimsemek olduğunu düşünür: Yeni-Platoncuların evrendeki varlıkların meydana gelmesinde aktif ve nedensel güçler olarak iş gören tanrısal modeller, tipler veya prototipler yani İdealar olarak ileri sürdükleri şeyler, Hıristiyanların Tanrı'da varlığını kabul ettikleri 'iradeler' veya 'ön belirlemeler'le (predestinations) aynı şeylerdir. Kısaca Sahte-Diyonizos, Platoncuların 'tanrısal fikirleri'ni Hıristiyanlığın 'tanrısal iradeler'ine dönüştürür.

Sahte-Diyonizos'un evrenin ve onu meydana getiren çeşitli varlıkların, varlık düzenlerinin Tanrı'dan çıkış kuramı, esas itibariyle, Yeni-Platoncu kuramdır. Ancak onun çıkış kuramını Yeni-Platoncu çıkış kuramından ayıran önemli bir noktaya işaret etmemiz gerekir: Yeni-Platoncu çıkış kuramında "varlığın çeşitli planları doğrudan bir tarzda birbirlerinden çıkarlar" ve ancak dolaylı olarak varlığın kaynağıyla yani Bir'le ilişki içindedirler. Sahte-Diyonizos ise onların birbirlerine değil, Tanrı'ya olan doğrudan veya araçsız bağımlılıkları üzerinde ısrar eder. Başka bir ifadeyle Sahte-Diyonizos'ta varlıklar merdivenindeki yeri ne olursa olsun ve ontolojik bakımdan kendisinden daha yukarıda bulunan varlığa ne kadar bağımlı olursa olsun, "her varlık, varlığı için kendisinden yukarıda olan varlığa değil, doğrudan Tanrı'ya bağlıdır" ve onun eseri olarak ortaya çıkar.

Sahte-Diyonizos'un varlıkların ana kaynaklarına yani Tanrı'ya geri dönüşleri kuramı da özü itibariyle Yeni-Platoncu olmakla birlikte yine önemli bir noktada ondan ayrılır. Yeni-Platoncu kurtuluş kuramı insan ruhlarının Tanrı'ya veya Bir'e geri dönmeleri olayında *Bir'in veya Tanrı'nın herhangi bir ilgisi veya katkısı*ndan söz etmez. Nasıl ki, Plotinos'un Tanrı'sı veya Bir'i Varlık'ın (Öz'ün veya Akıl'ın) kendisinden çıktığını bilmez ve onunla ilgilenmezse ve buna bağlı olarak Varlık Bir'den yalnızca O'nun bolluğu, tokluğu, iyilik ve cömertliği nedeniyle zorunlu olarak çıkarsa aynı şekilde Yeni-Platoncu öğretide Ruh'un Kendisine geri dönmesi konusunda da Bir'in veya Tanrı'nın herhangi bir isteği, iradesi veya katkısı söz konusu değildir. Buna karşılık Sahte-Diyonizos, evrenin yaratılmasında işe karıştırdığı 'yaratıklarına sevgi besleyen Tanrı kavramı'nı *onların kendisine geri dönüşleri konusunda da* kullanır, hatta ön plana çıkarır.

Aristoteles, ahlâk felsefesinde dostluğun ancak eşitler arasında olabileceğini savunmuştur. Platon ise sevginin ancak aşağıdan yukarıya veya zayıftan

kuvvetliye doğru olabileceğini ileri sürmüştür. Plotinos da bu aynı görüşü savunarak aşkta önemli veya değerli olanın seven değil sevilen olduğunu söylemiştir. Sahte-Diyonizos bu anlayışın Hıristiyanlığın Tanrı'sı için uygun olmadığını bilmektedir; çünkü bu anlayışta Tanrı'nın yaratıklarına karşı aşkından söz etmek, O'nun yaratıklarını sevdiğini söylemek mümkün değildir.

Ancak, Hıristiyanlığın kutsal metinleri Tanrı'ya en önemli bir özellik olarak bu niteliği yüklemekte, O'nun sevgi ve şefkat (charity) olduğunu söylemektedirler. O halde Tanrı'yla ilgili olarak O'nun yaratıklarını sevdiğini, onlara karşı iyilik dolu bir sevgi, şefkat duyduğunu kabul etmek gerekir. Bu görüşün sonucu olarak Sahte-Diyonizos daha önce değindiğimiz gibi Tanrı'nın evreni meydana getirmesi veya yaratması olayında işin içine soktuğu tanrısal sevgi kavramını, O'nun yaratmış olduğu varlıkları kendine geri çağırmasında da kullanır: Tanrı'nın evreni yaratımında Fail Neden olarak iş gören tanrısal sevgi, özel olarak insani varlıkları kendine doğru çağırmasında da Ereksel Neden olarak kendini gösterir. Böylece Gilson'un dediği gibi "bu açıdan ele alındığında evrensel aydınlanma (illumination), sürekli olarak yayılan bir ışık çağlayanından çok daha sonra toplanmak ve başlangıçtaki kaynaklarının birliğine geri dönmek üzere bir varlıklar çokluğuna dağılan bir aşk dolaşımı olarak kendini gösterir. Böylece (Sahte-Diyonizos'ta) aşk, kendisine geri dönüşlerini sağlamak için Tanrı'dan çıkmış olan varlıkları bir tür kendi kendilerinin dışına çıkaran aktif bir güç" olarak iş görür (83).

Sahte-Diyonizos Tanrı'ya geri dönüş öğretisinde Kapadokya Okulu düşünürlerini, özellikle Nyssa'lı Gregorios'u takip eder. Onlar gibi bu geri dönüşün üç aşamada gerçekleştiğini ileri sürer: Arınma, Aydınlanma ve Tanrı'yla Birleşme veya Tanrılaşma. Bu aşamalardan sonuncusunu yani Tanrı veya Bir'le birleşme aşamasını yine Kapadokya Okulu düşünürleri gibi mistik terimlerle açıklar: İnsanın Tanrı'yla birleşmesi, kendisini terketmesi, kendi dışına çıkması (ekstasis) ve Tanrı'ya dönüşmesidir (theosis).

İnsanın Tanrı'ya geri dönüşü iki yolla gerçekleşebilir: Doğal, akılsal felsefi yolla veya dinsel, ritüel yolla. Birinci yol, Tanrı'nın eseri olan evrene bakarak, duyusal ve akılsal dünyaları temaşa ederek Tanrı'ya ulaşma yoludur. İkinci ve daha etkili, daha başarılı yol ise kutsal metinlerde Tanrı'yla ilgili isimlerden hareket ederek, onlar üzerinde çalışarak yani pozitif, negatif ve nihayet mistik teoloji yaparak Tanrı'yla birleşme yoludur.

Tanrı, mistik teolojide ortaya konulduğu üzere tümüyle varlık-üstü, bilgi-üstü, akıl-üstü bir varlık olduğuna göre söz konusu olan bu birleşmenin 'dille, kavramlarla ifade edilebilecek' bir birleşme olmayacağı açıktır. Tersine

bu aşamada 'her türlü okuma, konuşma, anlama veya kavrama' sona erecektir. Burada insanı bekleyen şey, daha önce Nyssa'lı Gregorios'un söylediği gibi 'tanrısal bir Sessizlik', Karanlık ve Bilgisizlik (Agnosia) olacaktır; Sahte-Diyonizos'un kendi sözleriyle 'gizli sessizliğin parlak karanlığı' olacaktır.

Sahte-Diyonizos bu birleşme olayını anlatmak üzere *Eski Ahit*'te hikâye edildiği şekilde Musa'nın Sina Dağı'na çıkışını örnek verir. Musa Tanrı'nın duyusal ve akılsal temaşası olayını yaşadıktan sonra bu dağın tepesindeki parlak karanlığın içine dalmıştır. Ancak bu karanlığın, ışıksızlık anlamında bir karanlık olmadığı tahmin edilebilir. O, Platon'un *Devlet* diyaloğunda İyi ile karşılaşan ruhun gördüğü veya yaşadığı türden bir karanlık yani fazla parlak, aşırı parlak olduğundan ötürü gözleri kamaştıran bir karanlıktır.

Sahte-Diyonizos, Musa ile bu karanlık arasındaki ilişkinin niteliği üzerine fazla konuşmaz. Acaba o, olağanüstü olmakla birlikte yine de bir tür bilgi midir, yoksa tümüyle duygusal-heyecansal bir deneyim midir? Sahte-Diyonizos bu iki farklı görüşten birinin lehine veya aleyhine yorumlanabilecek herhangi bir açıklama getirmez, sadece onun Musa'nın Tanrı ile 'bilinemez, dille ifade edilemez' bir 'birleşme'si olduğunu söyler.

Sahte-Diyonizos gerek Doğu Yunan gerekse Batı Latin Hıristiyan dünyası üzerinde çok etkili olmuştur. Eserleri birçok defa Latinceye çevrilmiş ve sayısız yorum ve şerhlerin konusu olmuştur. Ortaçağ'da gerek Fransisken geleneğinden gelen Aziz Bonaventura gerekse Dominiken geleneğe mensup Büyük Albert (Albertus Magnus) ve Aziz Thomas gibi birçok büyük Hıristiyan düşünür Sahte-Diyonizos'un etkisinde kalmıştır. Bu etki Rönesans'a ve daha sonrasına da uzanmış ve bu çerçevede o, Meister Eckhart, Cusa'lı Nicholas, St. Jean of the Cross gibi Hıristiyan dünyasının büyük mistik düşünürlerini de etkilemiştir.

8

İtirafçı Maximus



"Birbirinin karşıtı olan olumlama ve olumsuzlama, her birinin diğerini içine aldığı Tanrı'da uzlaşırlar. Tanrı'nın bir varlık değil, var-olmayan olduğunu söyleyen olumsuzlama, bu var-olmayanın var olduğunu söyleyen olumlamayla uyuşur ve onun ne olduğunu değil, ama var olduğunu söyleyen olumlama da onun bir şey olduğunu reddeden olumsuzlamayla uyuşur. Olumlama ve olumsuzlama, böylece birbirlerine göre karşıtlığı ifade ederler, ama onlar Tanrı söz konusu olduğunda onlar zıtların birliğini temsil ederler."

Ambigua, xxx

İtirafçı veya İlahiyatçı Maximus (Aziz Maximus olarak da bilinir) İS. 580-662 yılları arasında yaşamış ve Kapadokya Okulu düşünürlerinden Nazianzos'lu Gregorios ve Sahte-Diyonizos'un düşüncelerini devam ettirmiştir. İtirafçı Maximus'un Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi bakımından önemi *Sahte-Diyonizos ve Nazianzos'lu Gregorios'un Bazı Zor Pasajları Üzerine* adlı eserinden ileri gelmektedir. Bu iki önemli düşünürün tezleri üzerine Maximus'un yaptığı şerhlerden ibaret olan bu eser, daha sonra Ortaçağ'da John Scot Eriugena tarafından yapılan çevirisine verdiği adla *Ambigua* diye tanınacaktır.

Maximus'un bundan başka yine Sahte-Diyonizos'un ilk yazıları üzerine şerhini içeren *Scholia* adlı bir eseri daha vardır.

Her iki eserde de Maximus, Gregorios ve Sahte-Diyonizos'un Yeni-Platoncu mistik tezlerini savunur, ancak onları dönemin zihinsel ortamına daha uygun düşen bir biçimde Aristoteles mantığının kavramlarıyla ifade eder (Geç Yeni-Platonculuğa ayırdığımız bölümde İlk Çağ'ın sonlarına doğru özellikle İskenderiye'de, ünlü şerhçileri Damascius ve Simplicius'ta kendini gösteren bir Aristotelesçiliğin ortaya çıktığını görmüştük. Bu bölümden sonra ele alacağımız Johannes Philiponus ve Boethius'ta geç dönem Aristotelesçiliğinin diğer iki örneğiyle karşılaşacağız). Bu, Maximus'un mistik özlerini reddetmeden onları akılsallaştırmaya çalışması anlamına gelmektedir.

Maximus, Platon'un *Theaitetos*'ta savunmuş olduğu insanın temel amacının Tanrı'yla birleşmek ve böylece tanrılaşmak olduğu görüşünü kabul

eder. Hıristiyanlığın Oğul-Tanrı olan İsa'nın, Adem'in işlemiş olduğu günahı bağışlatmak için insan doğasına büründüğü öğretisini bu yönde yorumlar. Ona göre, *Tanrı'nın insanlaşması*, insan doğasına bürünmesi, *insanın da tanrılaşmasının* mümkün olduğunu gösterir. *Eski Ahit*'in 'Yaratılış' kitabında Tanrı'nın insanı 'kendi imgesine veya kendine benzer olarak yaratmış olduğu' yönündeki ünlü ifadesi bu anlama gelmektedir. Eğer İsa, Monotelitlerin yanlış olarak ileri sürdükleri gibi tek bir doğaya sahip olup, bu konuda doğru görüşü temsil eden Diyofizitlerin savundukları gibi biri tanrısal diğeri insani olmak üzere iki ayrı doğaya yani tanrısal irade yanında aynı zamanda tam olarak veya bütünüyle insani bir iradeye sahip olmamış olsaydı, insanın kurtuluşu veya tanrılaşması mümkün olmazdı.

Sahte-Diyonizos'un varlık kuramının özü itibariyle Yeni-Platoncu olduğunu gördük. Ancak onda Yeni-Platonculuğun Bir, Akıl ve Ruh üçlüsü, yerini Kendinde Varlık (Mone, Tanrı), Kendinde Varlık'tan Taşma veya Çıkış Olarak Varlık (proodos, procession) ve O'na Dönüş Olarak Varlık (epistrophe, conversion) üçlüsüne bırakmaktaydı. Sahte-Diyonizos bu üçlüyü bir başka şekilde Kendinde Varlık, Fail Neden olarak Varlık ve Ereksel Neden olarak Varlık olarak da ifade etmekteydi.

Maximus da benzeri üçlü bir evren şeması ortaya atar, ancak o bu üçlüyü, yeni ve farklı bir terminolojiyle, Aristotelesçi terminolojiyle Kendinde Varlık (ousia), Güç veya Kudret (dynamis) ve Fiil (energeia) olarak ifade eder.

Bu terminolojinin önemi şuradadır: Sahte-Diyonizos'ta üçlünün son iki üyesinin yani Tanrı'dan Çıkma ve O'na Geri Dönme Olarak Varlık'ın hareket kategorisine, ilkinin yani Kendinde Varlık'ın sükûnet kategorisine ait olmasına karşılık, Maximus'un üçlüsünde onlardan biri yani Fail Neden Olarak Varlık hareket kategorisine, buna karşılık diğer ikisi yani Kendinde Varlık ve Geri Dönüş Olarak Varlık ise sükûnet kategorisine sokulur.

Bu ayrım ise Maximus'a hareketi artık Çıkış ve Dönüş'ün veya İniş ve Yükseliş'in meydana getirdiği bir süreç olarak değil, sadece "Varlık veya Tanrı'nın kudretiyle O'nun Fiili arasında bir ilişki olarak görme imkânını vermesi bakımından önemlidir." Böylece Maximus Yeni-Platonculuğun ileri sürdüğü gibi evrenin meydana gelişini Kendinde Varlık'tan veya Tanrı'dan bir çıkış veya taşma yani otomatik ya da mekanik bir süreç olarak değil de "Tanrı'nın kudretini veya onunla bir ve aynı şey demek olan iradesini gerçekleştiren bir yaratım" olarak ortaya koymaya çalışır. Çünkü Maximus sadece tanrısal yaratımın değil, evrende gözlemlenen *her sürecin bu türden bir üçlü adım içinde* gerçekleştiğini ileri sürer. Ona göre evrende gözlemlenen her sü-

reçte her zaman ortada bir varlık (ousia), bu varlığın bir şey yapma, bir şeyi meydana getirme kudreti (dynamis) ve nihayet bu varlık ve kudretle bir şeyi meydana getirme (energeia) olayı vardır.

Maximus'a göre Tanrı'nın evreni meydana getirme veya yaratma süreci işte bu tür bir süreçtir. Böylece "evren basit olarak Tanrı'nın kudretinin bir ürünü olmak bakımından yalnızca O'nun bir fiilidir." Öte yandan Tanrı hiçbir zaman kudretten yoksun olmadığına göre *evren her zaman vardır*; çünkü Tanrı'da kudret veya güçle fiil birbirinden ayrılamaz.

O halde Tanrı *ezeli-ebedi olarak yaratır* ve *O'nun bu yarattığı şey kendi doğasıdır*. Tanrı, ilk olarak kendi doğasını Logos ve Kutsal-Ruh olarak yaratır. Daha sonra ikinci bir yaratımla duyusal veya fiziksel dünyayı, olumsal dünyayı yaratır. Birinci yaratım Tanrı'nın kendi içinde, ikinci yaratım ise Tanrı'nın dışında meydana gelir. Öte yandan ikinci yaratımın kaynağı veya ilkesi birinci yaratımdır: Çünkü Tanrı birinci yaratımı aracılığıyla ikinci yaratımını gerçekleştirir.

Maximus'ta birinci yaratım tanrısal doğayı, *Logos*'u, akılsalların, İdeaların veya Formların dünyasını ifade eder. Böylece Logos veya akılsallar dünyası Tanrı tarafından yaratılmış olmakla birlikte ezelidir. Ancak bu ezelilik Tanrı'yla aynı anlamda bir ezelilik değildir. Başka bir ifadeyle Logos'un ezeli olması, onun Tanrı'nın eseri olmasına ters düşmez.

Bunun yanı sıra duyusal veya olumsal dünya da yaratılmış, meydana getirilmiş olmakla birlikte kalıcı bir varlığa, ölümsüzlüğe sahiptir. Çünkü Maximus Tanrı'nın ilk yaratımı veya ilk fiili olan Logos'un, Tanrı'nın doğasıyla aynı şey olmadığı, onun bir dışa vurumu, tezahürü olduğunu ileri sürmesine paralel olarak Akıl veya Logos'un da "ezeli-ebedi olarak, var olan veya var olacak olan her şeyin özünü yani gerçekliğini içerdiğini" savunur.

Böylece Maximus'a göre, asıl anlamda yaratım, gerçekte bu ikinci yani Akıl'da veya Logos'ta içerilmiş bulunan sonlu, tikel gerçekliklerin, varlıkların meydana getirilmesidir. Başka bir deyişle duyusal, fiziksel dünya, Logos aracılığıyla bireysel, tikel nesnelerin tanrısal varlıktan pay almaları ve varlığa gelmelerini ifade eder. Bireysel, tikel varlıkların her biri Tanrı'nın mükemmelliğinin kısmi ve sınırlı bir ifadesidir. Onlar varlığa gelmeden önce Logos'ta yani tanrısal doğanın ezeli bilgisinde var olup, onun tarafından istenmiş ve onun kudreti sonucu ortaya çıkmışlardır. O halde evrende yer alan şeylerin her biri sahip olduğu kısmi ve sınırlı, sonlu varlık ölçüsünde Tanrı'nın bir tezahürüdür, O'nun dışlaşmış halidir. Her şey Tanrı tarafından kendisine tahsis edilen zamanda ve yerde varlığa gelir ve Tanrı tarafından uygun görülen

bir süre için varlıkta kaldıktan sonra yerini başka varlıklara bırakarak var olmaktan kesilir.

Maximus bu son teziyle, bu döneme ait bütün Hıristiyan filozoflarının sürekli olarak karşısına çıkmış olan önemli bir soruna akılsal bir çözüm getirdiğini düşünür. Bu sorun, "yaratılmış bir dünyanın nasıl olup da aşkın yaratıcısını bilebileceği, sevebileceği ve nihayet onun kendisine geri dönerek kurtulabileceği" sorunudur. Maximus'un bunu çözmek için ileri sürdüğü cevap, bu konuda kendisini takip edecek olan John Scot Eriugena'nın son derece açık bir biçimde vereceği cevaba da bir anlamda öncülük eder: Var olan her şey tanrısaldır, çünkü Tanrı'nın görüntüsüdür. Tanrı şeyleri yaratırken aslında onlarda kendini yaratmaktadır. Dolayısıyla onların, özel olarak insanların kendilerini yaratanı bilmeleri, sevmeleri, ona geri dönüp onda ölümsüz olmaları mümkündür.

Maximus'un felsefi sisteminin ana çerçevesi budur. Onun daha özel görüşlerine gelince, bunların başında Tanrı öğretisi gelmektedir. Maximus'a göre Tanrı vardır ve birdir. Ancak O'nun var olması ilk eseri olan Logos'un, akılsal varlığın var olması ile aynı anlamda olmadığı gibi bir olması da sayısal anlamda bir olması demek değildir. Tanrı'nın varlığı, *var olan her şeyin varlıklarını kendisinden almaları* yani onlara *varlıklarını veren, bahşeden neden* olması anlamında var olması demek olduğu gibi bir olması da *çokluğun kaynağı* olması anlamında bir olmasıdır.

Maximus için hayati öneme sahip olan bir başka şey, Yeni-Platonculuğun savunduğu gibi Tanrı'nın bir Monad veya Bir olması ile Hıristiyan dogmasının talep ettiği gibi, O'nun üç olması arasındaki sorunu nasıl çözebileceğidir. Maximus bunu çözmek üzere Tanrı'yı sayılar dizisinin ilkesi olan ve ekleme yoluyla sayıları meydana getiren sayısal bir 'Bir' olarak değil, çokluğun kaynağı olan 'Bir' olarak tanımlamanın yeterli olduğunu düşünür. Böylece bir varlık (ousia) olarak Tanrı'nın üçlü bir varoluş tarzına sahip olduğunu ileri sürer: Üç (Trinity) gerçekte Bir'dir (monad); çünkü onun doğası budur ve Bir, aslında Üç'tür; çünkü onun da varlık tarzı budur.

Maximus Tanrı'nın bu üçlü doğasını, Hıristiyanlığın Yahudi tek tanrıcılığı ile putperest çok tanrıcılığına karşı bir üstünlük olarak görür:

> "Bizim dinimiz ne Yahudilerde olduğu gibi tek bir şahısla sınırlı sıradan bir monarşiye, ne de bunun tersine putperestlerin belirsiz ve çoklukta kaybolma tehlikesi gösteren görüşüne dayanmaktadır. Bizim dinimiz onur sıralaması doğal olarak birbirine eşit olan Baba, Oğul ve Kutsal-Ruh'un üçlüsüne dayanır... Bizler, bir tanrılar çokluğunu kabul etmeyiz, ama Tanrı'nın yoksul olduğunu da düşünmeyiz" (Gilson, 86).

Maximus, değindiğimiz gibi, Tanrı'da tanrısal doğa, tanrısal kudret ve tanrısal iradenin de bir ve aynı şey olduğunu ileri sürer: Tanrı, tanrısal doğadır ve tanrısal doğa, tanrısal kudrettir. Tanrı, tanrısal kudret olarak fiilde bulunur ve bu fiil, yaratımdır. Tanrı'nın fiili tanrısal irade veya arzunun sonucudur. Böylece tanrısal fiil, iradi bir fiil olup, Tanrı mutlak kudrete sahip olduğundan O'nda iradesinin dışında, O'ndan ayrı bir kudretten söz edilemez.

Tanrı, yukarıda belirttiğimiz gibi esas olarak iki şeyin yaratıcısıdır: Varlığın ve oluşun veya başka terimlerle akılsallar dünyasıyla duyusal veya fiziksel dünyanın. Akılsallar dünyası, ezeli-ebedi nesneler dünyası olarak *varlık* dünyasıdır. Duyusal veya fiziksel dünya ise hareket içinde bulunan ve sonlu bir varlığa sahip olan nesneler dünyası olduğu için *oluş* dünyası veya olumsal dünyadır.

Tanrı, varlığın yaratıcısı veya varlık veren olduğu için, akılsal dünyaya basit varlık verir. Onun yani akılsal dünyanın basit varlık olması veya basit varlığa sahip olması demek, belirli bir şey olması ve kendi ilkesini veya tanımını kendinde içermemesi demektir. Akılsal dünyanın kendisi de, kendisinde bulunan her şeyin varlığını veya var oluşunu içerir. Böylece *var olan her şey*, kendisi için uygun zamanda varlığını ve gerçekliğini kazanmak üzere, *ezeli olarak akılsal dünyada bulunur*. O halde, evrende her yeni varlık ortaya çıktığı zaman bu onun tanrısal akıl tarafından yeni bir istek veya kararla varlığa getirildiği anlamına gelmez.

Tanrı sadece varlık dünyasının değil, oluş dünyasının da yaratıcısıdır. Bu, tanrısal doğanın akılsal dünyayı içinde bulundurması gibi, akılsal dünyanın da duyusal dünyayı içinde bulundurması sonucudur. Nasıl ki, akılsal dünya tanrısal varlık karşısında basit varlığa sahipse duyusal dünya da akılsal varlığa göre sınırlı veya sonlu varlığa sahiptir. Maximus, duyusal dünyadaki sınırlı, sonlu varlıkların akılsal dünyadaki basit varlığa sahip İdealar karşısındaki durumunu, tikellerin tümellerle olan ilişkisi olarak tanımlar.

Bununla birlikte, Maximus'un duyusal tikellerin akılsal tümellerle ilişkisi konusundaki öğretisi Platon'un bu konudaki öğretisinden farklıdır. Maximus, tikelin tümelle olan ilişkisini Aristoteles gibi düşünür: Ona göre tikeller de tümeller gibi tözsel veya gerçek varlığa sahiptirler. 'Basit varlık' gibi 'tikel varlık' da Tanrı'nın bir bağışı olduğundan "tümelin yanında tikel de tözsel, gerçek anlamda bir varlıkla donatılmıştır." Böylece tüm evren Maximus'ta tümelle tikel, tümel varlıkla tikel varlık arasında gidip gelen bir salınımdır ve bu salınım bütünü itibariyle yaratılmış doğada "çokluk-içinde-birliği" ifade eder.

Maximus duyusal veya fiziksel dünyadaki tikellerin kurucu unsurları olarak yine Aristoteles gibi iki şeyi kabul eder: Form ve madde. Form, akılsal dünyanın duyusal dünyadaki karşılığıdır. Madde ise tikelleri birbirinden ayıran bireyselleştirici ilke, duyusal dünyayı meydana getiren çokluk ilkesidir.

Öte yandan Maximus duyusal dünyadaki varlıklar arasında da bir ayrım yapar. Onlar arasında bir kısmının yani insan dışındaki varlıkların varlıkları *sadece özlerinden ibarettir.* Onlar neyseler odurlar ve olduklarından başka bir şey olma gücüne sahip değildirler. Diğer bir kısmı ise özgür iradeye sahiptir ve bu özgür irade sayesinde kısmi bir parçası veya tezahürü oldukları tanrısallığı çoğaltıp, azaltabilirler.

Bu son sözlerle Maximus'un özgürlük, özgür irade kuramına gelmiş oluyoruz. Bu da çok önemli bir kuramdır. Maximus, insan iradesinin iki görüntüsünü birbirinden ayırır: İnsanda bir tanrısal yaratımın eseri olan, dolayısıyla özü itibariyle iyi olan doğal irade vardır, bir de insanın bir birey, bir şahıs olarak sahip olduğu ve kendisiyle bu doğal iradeye karşı bir tavır aldığı, onu benimsediği veya reddettiği kişisel bir irade.

İlk irade insanın doğal bir özelliğidir ve insan doğasının ondan ayrılmaz, özsel bir parçası veya niteliğidir. O, bütün insan türü için, bütün insanlık için bir ve aynıdır. Ancak insanın kişisel olarak yaptığı seçimlerinin, erdemli ve erdemsiz davranışlarının, dolayısıyla kurtuluş veya mahvının nedeni olan irade, bu irade olamaz. Bunun için insanda, onun karakterinin kurucu öğesi olan, onun kendi kendini belirlemesini meydana getiren ikinci, kişisel bir iradenin varlığını kabul etmemiz gerekir. Tanrı tarafından insana verilmiş olan, dolayısıyla insanın doğasının özsel bir parçası olan ilk iradeyi değiştirmek veya bozmak insanın elinde değildir. Ama bu iradenin benimsenmesi, sahiplenilmesi veya terkedilmesinin temelinde bulunan kişisel irade insanın elindedir ve insanın düşüşü ile yükselişinin arkasında bulunan bu iradedir.

İnsan, maddi, dolayısıyla bölünebilir ve ortadan kalkabilir bir bedenle, gayrı maddi, bölünemez ve ölümsüz olan bir ruhtan meydana gelir. Beden ruh olmaksızın var olamayacağı için ruhtan önce var olamaz. Ancak, aynı nedenle ruhun da bedenden önce ve ondan bağımsız bir varlığı söz konusu olamaz. O halde, Maximus'a göre, Platon'un ve Origenes'in söylediği gibi Tanrı'nın bedenleri, ruhlar için bir zindan olarak yaratmış olduğu görüşü doğru değildir. Onların her ikisi de Tanrı tarafından "iradi ve ezeli" olarak kendilerine ayrılmış olan zaman süresinde bir araya gelmek üzere Tanrı tarafından eşzamanlı olarak varlığa getirilirler.

Ancak insan, öte yandan duyusal şeyler dünyası ile akılsal şeyler dün-

yası arasında aracı bir varlıktır. O, bedeniyle duyusal şeyler dünyasına, ruhuyla akılsal şeyler dünyasına aittir. İnsanın ödevi veya kurtuluşu, mutluluğu, özü itibariyle bir çokluk olan maddi-duyusal şeyler dünyasını akılsal şeyler dünyasına, giderek Tanrı'nın kendisine, O'nun varlık ve birliğine geri götürmektir. Ama o, özgür iradesini yanlış yönde kullanarak bunun tersini yapmıştır. Çokluğu birliğe, oluşu varlığa, hareketi sükûnete götürecek yerde çokluğu, oluşu ve hareketi seçmiş ve bunun sonucu olarak çokluk içinde dağılmıştır. İşte insanın düşüşü, ilk veya büyük günah budur. Tanrı bu yanlış seçim, günah sonucu düşmüş olan insanı kurtarmak üzere insanlaşmıştır. O'nun, daha doğrusu İsa'nın sözü edilen eylemiyle kurtulma imkânına kavuşan insanın yapması gereken şey, düşüş hareketinin tersi yönünde bir hareket yapmak yani kendisinin nedeni olarak Tanrı'da var olan ezeli-ebedi İdeasına doğru yeniden yükselmeye çalışmaktır. Elbette ki, *insanın yükselişi, sadece kendisinin değil, tüm evrenin yükselişi olacaktır.* Çünkü Origenes'in ve Sahte-Diyonizos'un da daha önce ifade ettiği gibi insan evrenin özüdür, hülâsasıdır. Böylece onun Tanrı'ya dönüşü, tüm evrenin Tanrı'ya dönüşü olacaktır.

Peki bu dönüş nasıl veya neyle gerçekleşecektir? İnsanın düşüşünün nedeni onun yanlış bir kararı ve iradi olarak yapmış olduğu yanlış bir seçimi olduğuna göre yükselişini sağlayacak olan şey de yine vereceği doğru bir karar, iradi olarak yapacağı doğru seçim olacaktır. Öte yandan ruhun doğası akıl olduğuna göre bu, özü itibariyle akıl veya düşünce yoluyla gerçekleşecek bir yükseliş olacaktır. O halde Tanrı'ya dönme hareketi, Tanrı'yı bilmek için gerçekleştirilen bir hareket olacaktır. Bununla birlikte bu Tanrı'ya yönelme, O'nu bilme hareketinde insan Tanrı'nın yardımını da alacaktır. Tanrı sevgisiyle insanı yarattığı, yine sevgisiyle insanı işlemiş olduğu asli günahından kurtardığı gibi aynı sevgiyle onu kendine doğru çağırmaktadır. Böylece Tanrı'ya yönelmek, Tanrı'yı bilmeye çalışmak, Tanrı'yı sevmekle aynı anlama gelmektedir.

İnsanın bu geri dönüş yolculuğunda ulaşacağı en son aşama, onun kendisinden çıkması, Tanrı'yla birleşmesi, tanrılaşması olacaktır.

> "Doğası gereği bilme imkânına sahip olduğu her şeyi bildikten sonra ruhun artık bileceği bir şey yoktur. Bundan dolayı o Nous'un, Logos'un ve Gnosis'in ötesine geçerek içinde düşünce veya bilgi veya sözün olmadığı basit bir yolla Tanrı ile birleşecektir."

O halde insan ruhu bu yolculuğunda Nous'tan, Logos'tan, Gnosis'ten geçecek, ama en son aşamada bütün bunları bir kenara bırakarak içinde bil-

ginin, sözün olmadığı basit bir yolla Tanrı'yla birleşecek yani tanrısallaşacaktır. Bu aşamada duyusal dünya ile akılsal dünya ayrımı ortadan kalkacağı gibi akılsal dünyanın, aklın bizzat kendisi de ortadan kalkacak ve her şey kendisinden çıktığı, başladığı hareketsizliğe ve birliğe geri dönecektir.

9

Platonculuğa Tepki: Johannes Philoponus



"PHİLOPONUS'UN BİLİMSEL DÜŞÜNCELER TARİHİNDEKİ BİRİCİK YERİNİ MEYDANA GETİREN ŞEY BİLİMSEL KOZMOLOJİYLE TEK TANRICILIĞIN ÇATIŞMASININ İLK ÖRNEĞİ OLMASIDIR. BÜTÜN TEK TANRICI DİNLERİN DAYANDIĞI ANA DÜŞÜNCE, ŞÜPHESİZ EVRENİN TANRI'NIN BİR YARATIĞI OLDUĞU İNANCINI İÇERİR. BUNDAN ÇIKAN DİĞER VARSAYIM GÖĞE VE YERE AİT ŞEYLER ARASINDA ÖZSEL BİR FARKIN OLMADIĞIDIR."

Armstrong, *The Cambridge History of later and Early Medieval Philosophy*, s. 482

Platonculuğun daha doğrusu Yeni-Platonculuğun, Kapadokya Okulu düşünürleri ve Sahte-Diyonizos'la giderek daha büyük ölçüde Hıristiyan düşüncesine nüfuz ettiğini gördük. İS. yaklaşık 490-570 yılları arasında yaşamış olan Johannes Philoponus (Gramerci Yahya veya Ortaçağ Müslüman dünyası tarafından bilinen adıyla Yahya en-Nahvi) bu olaya açık bir tepkiyi temsil etmektedir.

Philoponus İskenderiye'de doğmuş ve burada Yeni-Platoncu filozof Ammonios'un öğrencisi olmuştur. Ammonius ise Atina'da Proclos'un yanında öğretim görmüş ve daha sonra İskenderiye'ye gelerek Yeni-Platoncu bir okul kurmuş olan Hermeias'ın oğlu olup, babasının ölümünden sonra onun kurduğu bu okulun başına geçmiştir. Ammonios döneminde bu okul, Geç Yeni-Platonculuğu anlatırken değindiğimiz gibi, Hıristiyan kilisesinin baskısı altında felsefi incelemelerinin yönünü Platon'dan Aristoteles'e çevirmiştir. Yine daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi bu dönemde Aristoteles incelemeleri giderek daha büyük önem kazanmış ve Simplicius, Damascius gibi antik çağın bazı büyük Aristoteles şerhçileri ortaya çıkmıştır.

Antik dönemin son yüzyılları, yine daha önce işaret ettiğimiz gibi Hıristiyan düşüncesi ile geleneksel Yunan felsefesi arasında iki yönlü bir hareketin varlığını göstermektedir. Bir yanda Augustinus, Kapadokya Okulu filozof-teologları ve Sahte-Diyonizos'ta gördüğümüz gibi Platon ve Plotinos'un görüşlerini Hıristiyanlaştırma yönünde bir eğilim sürerken, diğer yandan İamblichos ve Proclos'un sistemlerinde olduğu gibi buna ters yönde, fakat benzeri bir

hareket olarak Yunan felsefesinin ana paradigmasını ve tezlerini terk etmeksizin Hıristiyan dinine yaklaşma, onun ana kaygılarına, Hıristiyan öğretisinin ana tezlerine Yeni-Platoncu evren tasavvuru içinde bir yer bulma doğrultusundaki çabalar devam etmektedir.

Ancak İamblichos ve Proclos'un klasik Yunan felsefesini sürdürme yönündeki çabalarının fazla bir başarı şansı olmayacaktır. Çünkü artık egemen konumda olan Hıristiyanlık, İamblichos veya Proclos'ta gördüğümüz türden bir felsefeyi bile etrafında istememektedir. Nitekim 529'da İmparator Jüstinyen, Hıristiyanlığa herhangi bir yararları olmadığı gerekçesiyle Atina'daki bütün felsefe okullarını kapatma kararı verdiğinde kimsenin buna ciddi bir tepkisi olmayacaktır.

İşte bu sıralarda Philoponus son önemli pagan filozofu olan Proclos'un, evrenin zaman içinde meydana gelmiş olmasının mümkün olmadığı şeklindeki tezinin ispatı için geliştirdiği on sekiz argümanını çürütmek üzere *Proclos'a Karşı Evrenin Ezeliliği Üzerine* (De aeternita mundi contra Proclum) adlı bir eser kaleme almıştır.

Kuşkusuz bu eser büyük ölçüde Hıristiyan inancını veya Hıristiyanlığın bu konudaki öğretisini savunma amacıyla kaleme alınmıştır. Bununla birlikte Philoponus bu eserde *Kitab-ı Mukaddes* teolojisinden çok Platon'un *Timaios*'unda geliştirmiş olduğu felsefi kozmolojiye dayanır ve *Timaios*'ta gördüğümüz Demiorgos'un evreni iyilik ve iradesiyle meydana getirmiş olduğu yönündeki öğretiyi evrenin yoktan yaratılmış olduğu yönünde bir görüş olarak yorumlar. Philoponus'un bu konudaki ana tezi, "her ne kadar doğada yoktan bir yaratımın varlığına hiçbir zaman rastlamak mümkün değilse de Tanrı'nın doğadan daha güçlü bir varlık olduğu, dolayısıyla evreni yoktan yaratmaya muktedir olduğu" tezidir.

Öte yandan Philoponus'un bu kitabı, bu konuyu işlediği tek eser değildir. Bunun dışında aynı konuda bir başka eser daha kaleme almış, *Aristoteles'e Karşı Evrenin Ezeliliği Üzerine* adını taşıyan bu ikinci eser ise kaybolmuştur. Ancak Simplicius'un Aristoteles'in *Gök Hakkında* ve *Fizik* adlı eserlerine yaptığı şerhlerde kaybolmuş olan bu eserden yaptığı uzun alıntılar sayesinde Philoponus'un bu kitapta ortaya attığı tezleri de bilme imkânına sahibiz.

Bilindiği gibi Aristoteles, doğa felsefesine ayırdığı eserlerinden biri olan *Gök Hakkında*'da (De Caelo), ay-üstü dünyasında bulunan göksel varlıkların gerek yapıları, gerekse hareket tarzları bakımından ay-altı dünyasına ait cisimlerden farklı olduklarını ileri sürer. Buna göre yıldızlar veya gök cisimleri dört unsurdan değil, beşinci, özel bir unsurdan (quinte essence), esirden ya-

pılmıştır ve bunlar yine ay-altı dünyasına ait cisimlerden farklı olarak doğrusal değil mükemmel dairesel hareketler yapar.

Philoponus'un bu eserde önce Aristoteles'in sözü edilen beşinci unsur görüşüne karşı çıktığı görülmektedir. Aristoteles gök cisimlerinin hareketlerinin farklılığını onların tözünü oluşturan maddenin yani esirin farklılığına dayandırmıştır. Aristoteles'e göre gök cisimleri farklı bir tözden yapılmış oldukları için, ay-altı dünyasına ait cisimlerin yukarıdan aşağıya veya aşağıdan yukarıya doğru yaptıkları hareketten farklı olarak sözü edilen dairesel hareketleri yaparlar. Aristoteles yine buna dayanarak gök cisimlerinin hareketlerinin basit ve sürekli, dolayısıyla başlangıç ve bitimsiz yani ezeli olduğunu, buna karşılık ay-altı dünyasına ait cisimlerin hareketlerinin ne basit ne de sürekli olduğunu yani bir başlangıcı ve bitişi olan hareketler olduğunu söyler. Philoponus Aristoteles'ten kendi zamanına kadar olan dönemde astronomi alanında meydana gelen gelişmeleri ve bu gelişmenin sonucu olarak ortaya çıkan bilgileri göz önüne alarak önce her yıldızın hareketinin kendine özgü, özel bir hareket olduğunu, evrenle aynı merkeze sahip olmadığını, dolayısıyla basit olmadığını, böylece gök cisimlerinde de yukarıya ve aşağıya doğru bazı hareketlerin gözlemlendiğini ileri sürer.

İkinci olarak Philoponus'a göre göğün hareketi, bir bütün olarak dairesel olsa bile tek bir hareket değildir, çünkü her yıldızın veya onun üzerinde bulunduğu kürelerin hareketleri birbirlerinden farklı olup, bir yıldızın hareketinin başlangıç yönü diğer bir yıldızın hareketinin bitiş yönüyle kesişmektedir. Bundan Philoponus'un çıkardığı genel sonuç, göksel hareketlerin dairesel olsalar bile, özleri itibariyle, ay-altı dünyasındaki hareketlerle *aynı türden* olduklarıdır (Philoponus'tan yaklaşık bin yüzyıl sonra teleskobunu Ay'a çeviren Galile de, onun üzerindeki gölgeleri, yükseltileri ve alçaltıları gördüğünde, bundan Philoponus'un vardığı sonucun benzeri olan bir sonuç çıkaracaktır: Gök cisimleri, Aristoteles'in ileri sürdüğü gibi, esir diye farklı bir maddeden, tözden yapılmamış olup, ay-altı dünyasına ait varlıklarla *aynı türden*dirler).

Philoponus'un Aristotelesçi esir ve göksel hareket anlayışına yönelttiği bu eleştirinin ana amacı, genel olarak Yunan pagan düşüncesinin duyusal dünyayla akılsal dünya arasında kurduğu dikotomik ikiliği, Hıristiyan dünya görüşünün üzerine dayandığı temel ikilik olan Tanrı veya Yaratıcı ile evren veya Yaratılmış Varlıklar lehine olarak ortadan kaldırmaktır. Philoponus bu teziyle daha özel olarak evrenin ezeli olmasını hareketin ezeliliğine, hareketin ezeli olmasını göksel hareketin özelliğine, yani onun başlangıcı ve sonu olmayan basit ve sürekli bir hareket olmasına nihayet basit ve sürekli hareketi de

böyle bir hareketi mümkün kılan özel bir maddeye, esire bağlayan Aristotelesçi akıl yürütmeyi çürütmek istemektedir.

Tersinden söylersek eğer, evren bütünüyle aynı maddeden veya unsurlardan meydana gelmekteyse; ay-üstü dünyasına ait cisimler Aristoteles'in iddia ettiği gibi özel, kendine özgü bir tözden yapılmamışlarsa; eğer onlarda gözlemlediğimiz hareketler ay-altı dünyasında gördüğümüz cisimlerin hareketiyle aynı türden yani başlangıçları ve bitişleri olan hareketlerse, evrenin bütünüyle ezeli olmadığını, olumsal olduğunu ve dolayısıyla zaman içinde meydana gelmiş veya getirilmiş olduğunu savunmak mümkündür.

Philoponus'un Aristoteles'in fiziğine yönelttiği eleştiri bununla kalmaz; o, evrenin ezeli olmadığını, olmaması gerektiğini göstermek üzere başka argümanlar da ileri sürer. İlginç olan bu argümanların bir bölümünün bizzat Aristoteles'in kendi doğa felsefesinde öne sürdüğü 'sonsuzun bilfiil mümkün olmadığı' yönündeki ana tezine dayanmasıdır.

Philoponus'un bu konuda ortaya attığı önemli bir argümanında –ileride Gazali, *Filozofların Tutarsızlıkları* adlı eserinde felasifeye karşı çıkarken, ilk olarak ele aldığı evrenin ezeli oluşu veya kıdemi meselesinde bu aynı argümanı tekrarlayacakt'ır– iki ilkeden hareket ettiği görülmektedir: ı) Eğer bir şeyin varlığı, ondan önce gelen ikinci bir şeyin varlığına bağlıysa bu ikinci şey olmaksızın birinci şey meydana gelmez; ıı) Sonsuz bir dizinin bilfiil var olması imkânsızdır.

İşte bu iki ilkeden hareket eden Philoponus şöyle bir argüman geliştirir: İçinde yaşadığımız dünyada ortaya çıkan herhangi bir şeyin veya olayın var olması için ondan önce gelen ve onun varlığının nedeni olan bir başka şeye veya varlığa ihtiyacı olduğu açıktır. Örneğin beni meydana getiren babamdır. Babamı varlığa getiren, onun babası, onun babasını meydana getiren, dedesidir ve bu dizi böylece geriye doğru devam edip gider. Şimdi beni meydana getiren bu varlıklar veya nedenler dizisinin bu şekilde geriye doğru sonsuza gitmesi mümkün değildir. Çünkü sonsuz, sonu olmayan veya sonuna kadar gidilmesi mümkün olmayandır. Eğer sözünü ettiğimiz dizi geriye doğru sonsuz olsaydı, ***benim varlığa gelmemiş olmam gerekirdi.*** Ama ben varım. O halde beni varlığa getiren bu varlıklar veya nedenler dizisinin sonsuz olmaması, bir yerde kesilmesi, kısaca bir başlangıcının olması gerekir.

Öte yandan bireysel olarak benim için söz konusu olan bu durum tüm evren için de geçerlidir. Eğer evren, birbirini izleyen bir nedensel varlıklar veya olaylar zinciri ise –ki öyledir– onun da zaman içinde geriye doğru giden sonsuz bir zincirin eseri olarak ortaya çıkmış olması mümkün değildir. Ama

evren vardır; o halde bir bütün olarak onun zaman içinde bir başlangıcının olmaması imkânsızdır.

Philoponus'un bu konuda ortaya attığı ve ilerde yine Gazali'nin evrenin ezeliliği meselesini ele alırken tekrar edeceği ikinci bir argüman, gök cisimlerinin devir zamanlarının birbirlerinden farklı olmasına dayanır. Astronomi bilimi, farklı gök cisimlerin 'yıllık' devirlerinin birbirlerinden farklı olduğunu göstermektedir. Ancak eğer evren ezeliyse her bir gök cisminin geçmişte gerçekleştirmiş olduğu devirlerin sayısının sonsuz olması gerekir. Bu ise biri diğerinden sayı bakımından farklı yani daha az veya daha çok sayıda olan, ama her biri aynı derecede sonsuz olan devirlerin olması gerektiği anlamına gelir. Ancak Aristoteles'in kendisi, bir sonsuzun diğerinden daha büyük olmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Bizi bu kabul edilmesi imkânsız sonuca götüren şey evrenin ezeli olduğu iddiası olduğuna göre, bunun tersinin doğru olması yani evrenin zaman içinde bir başlangıcının olması gerektiği açıktır.

Philoponus'un evrenin ezeli olmadığını göstermek üzere ileri sürdüğü üçüncü bir argüman, Proclos'un evrenin ezeli olduğunu kanıtlamak için temel aldığı bir başka tezin çürütülmesine dayanır. Proclos, bu tezinde Platon'un İdealarının evrenin meydana getirilmesinde arketipler, örnekler olarak iş gördükleri görüşünden hareket eder. Buna dayanarak 'örnek ezeli olduğuna göre ondan pay alan imgenin de ezeli olması gerektiği'ni ileri sürer. Çünkü Proclos'a göre 'örnek ve imge göreli kavram çiftidir ve göreli bir kavram çiftinde görelilerden biri diğeri olmaksızın var olamaz'.

Philoponus, bu argümanda da Proclos'un Platon'u yanlış anladığını söyler ve Kendinde İdea ile Örnek Olarak İdea arasında bir ayrım yapar. Ona göre *Platon'un İdealarının özü, örnekler olmaları değildir*. İmgeden (yani duyusal evrenden) önce var olmayan ve yine ondan sonra ortadan kalkacak olan Kendinde İdea değil, Örnek Olarak İdea'dır. Böylece evrenin kendisine göre meydana getirildiği Kendinde İdea olarak Evren İdeasının ezeli olmasından, onun bir imgesi olarak ortaya çıkan duyusal evrenin kendisinin de ezeli olması gerektiği gibi bir sonuç çıkmaz.

Ayrıca Philoponus Aristoteles fiziğinin başka bazı ilkelerine de karşı çıkar. Onun madde, uzay, yer ve boşluk kavramlarını sıkı bir eleştiriden geçirir. Aristoteles'in Demokritosçu fiziğe karşı olarak ortaya attığı boşluğun var olmasının mümkün olmadığı tezini de reddeder. Philoponus'a göre boşluk sadece anlamlı ve tutarlı bir kavram olarak mümkün olmakla kalmaz. Aynı zamanda dolu bir ortam içinde hareketi açıklayabilmek için de boşluk kavramına ih-

tiyaç vardır. Bir cismin dolu bir ortam içinde hareket etmesi ve yer değiştirebilmesi için, bu cisim tarafından doldurulabilecek boş bir uzay olmalıdır.

Bilindiği gibi yine Aristoteles yer'i (place) bir cismi çevreleyen veya içine alan cismin iç yüzeyi ve sınırı olarak tanımlamıştır. Philoponus bu noktada da Aristoteles'e karşı çıkarak onun yani yerin cismin sınırları arasında uzanan üç boyutlu uzam (extension) yani cismin hacmi olduğunu savunur (İleride Descartes da metafiziğinde kabul edeceği iki tözden biri olan maddenin ana niteliğini Philoponus'a benzer bir tarzda uzam veya yayılım, yer kaplama olarak tanımlayacaktır).

Philoponus Aristoteles'in hareket kuramına yaptığı bir başka eleştiri ve bu konuda ortaya attığı bir diğer öğreti de tarihi bakımdan bütün bu görüşlerinden daha önemlidir. Bu, Philoponus'un ilerde İbni Sina'nın 'kasri meyil' kavramıyla karşılayacağı ve devam ettireceği 'impetus' (impulsus) öğretisidir.

Daha önce üzerinde durduğumuz gibi Aristoteles, fiziğinde bir cismin hızının (V) ona uygulanan kuvvetle (F) doğru, içinde hareket ettiği ortamın direnciyle (R) ters orantılı olduğunu ileri sürmüştür (V=F/R). Öte yandan yine Aristoteles'in bu formülüne göre bir cismin hareket edebilmesi, daha doğrusu hareketini sürdürebilmesi için ona *sürekli olarak bir kuvvetin uygulanması* gerekir. Ancak bu ikinci görüş ortaya ciddi bir sorun çıkarmıştır: Örnek olarak bir yaydan fırlatılan okun, yaydan çıktıktan yani kendisine uygulanan kuvvetle ilişkisi kesildikten sonra hareketine devam ettiği görülmektedir. Veya havaya atılan bir taş, elimizden çıktıktan yani kendisine uyguladığımız kuvvetle teması kesildikten sonra da hareketini sürdürmektedir. Ama Aristoteles'in kuramı içinde böyle bir şey nasıl mümkün olabilir?

Öte yandan Aristoteles'in bir cismin hareketiyle ona uygulanan kuvvet arasında kurduğu bu sıkı ilişkisinin nedeni onun, yine daha önce sözünü ettiğimiz gibi, 'uzaktan etki' kavramını kabul etmemesidir (Ancak Aristoteles'in hakkını vermek için şunu da ekleyelim ki, 'uzaktan etki' kavramı, çok yakın zamanlara, ta Newton'a gelinceye kadar insanlara mantıksal olarak kabul edilemez bir şey olarak görünmüştür).

Aristoteles bu soruna çözüm olarak hareket ettirenle ilişkisi veya teması kesilmiş olan bir cismin hareketini devam ettiren faktörün onun etrafındaki havanın kendisi olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre bir yaydan çıkan oku veya fırlattığımız bir taşı, yaydan veya elimizden çıktıktan sonra hareket ettiren, onun içinde hareket ettiği ortamda bulunan havadır veya başka bir ifadeyle biz fırlattığımız bir cisimle birlikte aslında onun etrafında bulunan ha-

vaya da bir kuvvet uygulamaktayız ve bu kuvvet, önümüzde bulunan havaya geçerek cismin hareketinin devamına imkân vermektedir.

Bunun tersi doğrultusundaki gözlemlere rağmen –çünkü ileriye doğru bir atlayış yaptığımızda havanın bizim bu hareketimizi kolaylaştırmaktan çok zorlaştırdığını yani hareketimizi engelleyici yönde bir etkide bulunduğunu görürüz– 16. yüzyıla yani Galile'ye kadar bu görüşün devam ettiğini görmek ilginçtir. Başka deyişle insanlık Galile'ye kadar süre-durum ilkesine veya kavramına dayalı bir dinamik teori geliştirememiştir. Galile süre-durum (atalet, inertia) ilkesiyle bu problemin uygun bir çözümünü vermiştir. Bu ilkeye göre her cisim, içinde bulunduğu durumunu koruma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla hareket içinde olan bir cisim, hareketine engel olan bir kuvvet olmadıkça bu hareket, sükûnette olan bir cisim de ona aksi yönde bir kuvvet uygulanmadığı sürece sükûnet durumunu koruma *eğilim*indedir. Dolayısıyla kendisine bir kuvvet tatbik ederek hareket ettirdiğimiz bir cisim, boşlukta ona engel olacak bir şey olmadığı takdirde, bu hareketini sonsuza kadar devam ettirme özelliğine sahiptir. Sonuç olarak Aristoteles'in sandığının tersine, hareket eden bir cisme sürekli olarak bir kuvvet tatbik etmek zorunda değiliz.

İşte bu noktada Philoponus'un bu sorunun çözümü olarak sözünü ettiğimiz 'impetus' (eğilim, meyil) kavramını ortaya attığını görmekteyiz. Buna göre bir cismi hareket ettiren, bu cisme, hareket ettirenle teması kesildikten sonra da devam eden, ancak havanın direnci veya diğer karşıt güçlerin etkisiyle azalan ve sonunda tükenen bir *kuvvet* verir. Bu kuvvet, hava tarafından değil, hareket eden cismin *kendisi tarafından* taşınır ve tükendiğinde de cismin hareketi sona erer.

Görüldüğü gibi hareketle ilgili olarak Philoponus tarafından verilen bu açıklama da henüz doğru bir açıklama değildir. Çünkü bu süre-durum ilkesini ifade etmez. Philoponus hâlâ Aristotelesçi açıklama yönünde ilerlemekte, ancak Aristoteles'in hareketin devamı için havaya yuklediği özelliği, kinetik gücü cismin kendisine vermektedir. Bununla birlikte bu kavram ve açıklamanın Aristoteles'in açıklamasına oranla önemli bir ilerleme olduğu açıktır. Galile'nin bu açıklamayı düzeltmesi için söyleyeceği şey ise, cismin kendisine verilmek gereği duyulan bu kuvvet veya impetus'a, cisim bir kez bir kuvvet tarafından harekete geçirildikten sonra basit olarak ihtiyaç olmadığı olacaktır.

Bu açıklama hareket eden bir cisme havanın bu hareketi devam ettirmek yönünde değil, tersine ona engel olmak, bir direnç teşkil etmek yönünde etkide bulunduğu şeklindeki gözlemimize daha uygundur. Philoponus bundan hareketle Aristoteles'e bir başka itirazda daha bulunacaktır: Şöyle ki,

Aristoteles'in iddia ettiğinin tersine boşluğun kendisi mümkün olduğu gibi onda hareket de mümkündür veya hareketin boşlukta meydana gelmesini düşünmemize engel olan bir şey yoktur.

Bu son nokta Aristoteles'in harekete ilişkin formülünün yanlış olduğunu gösteren bir başka sonuç olarak değerlendirilmiştir. Galile, serbest düşme yasasını ortaya atarken Philoponus'un Aristoteles'in fiziğine karşı yaptığı bu eleştirilerden ve özellikle boşlukta hareketin imkânına ilişkin bu tezinden yararlanmış ve belki de bundan cesaret almıştır. Çünkü Philoponus'un impetus'la ilgili bu öğretisi daha sonra İslâm dünyasında İbni Sina, Batı Hıristiyan dünyasında Buridan (1295-1356) ve onun öğrencisi Oresme (1325-1382) tarafından da savunulmuş ve daha sonra gelen bazı düşünürlerce de geniş olarak tartışılmıştır. Galile'nin bu tartışmalardan haberdar olduğunu düşünmemiz için bazı nedenlerimiz vardır.

10

İlkçağ Felsefesinin Sonu: Boethius



"İNSANLAR MUTLULUĞA KAVUŞARAK MUTLU OLDUKLARINA VE MUTLULUK TANRISALLIKTAN BAŞKA BİR ŞEY OLMADIĞINA GÖRE İNSANLARIN TANRISALLIĞA VAKIF OLDUKLARINDA MUTLU OLDUKLARI GÜN GİBİ AÇIKTIR. AMA İNSANLARIN ADALETE VAKIF OLARAK ADİL, BİLGELİĞE VAKIF OLARAK BİLGE OLMALARI GİBİ TANRISALLIĞA VAKIF OLANLARIN AYNI ŞEKİLDE TANRI OLMASI GEREKİR. BÖYLECE MUTLU OLAN KİŞİ TANRI OLUR."

Felsefenin Tesellisi, 3, 10; 80-90

İlkçağ Hıristiyan felsefesinin son temsilcisi Boethius.

Erken dönem Hıristiyan düşüncesinin son önemli ismi Boethius, Roma'nın soylu ailelerinden birine mensup olup, Atina'da felsefe öğrenimi görmüş ve Aristotelesçilik, Platonculuk, Stoacılık hakkında bilgiler edinmiştir. Boethius, Batı Roma İmparatorluğu'nun 476'da ortadan kalkmasından sonra Ostrogot kralı Theodoricus'un sarayında konsüllük mevkiine kadar yükselmiş ve devlete karşı ihanetten yargılanarak 525 yılında idam edilmiştir.

Boethius'un ölümüyle Bizans imparatoru Jüstinyen'in Atina'daki tüm Yunan pagan felsefe okullarını kapatması arasında sadece dört yıl vardır. Böylece onun ölümü bir anlamda antik felsefenin kısa bir süre sonra tümüyle ortadan kalkışını haber vermektedir.

Boethius, 'son Romalı ve ilk skolastik düşünür' olarak adlandırılır. Bu onun antik Yunan felsefesi ile Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi arasında bir köprü ödevi gördüğü anlamına gelir. Gerçekten de Boethius'un ana amacı Yunan felsefe mirasını kendi ana dilinde yani Latinceyle ifade etmek ve böylece felsefe öğretimini yeniden canlandırmaktır. Roma dünyasında bu işi daha önce Cicero başlatmış, Tertulianus, Marius Victorinus ve Aziz Augustinus Latin dilinde kaleme aldıkları eserlerle bir Hıristiyan teolojisi yaratmak istemişlerdir. Boethius bu gelişmenin son halkasını temsil etmektedir. O Ortaçağ skolastik felsefesine, içinde düşüncelerini ifade edeceği Latince bir felsefe dili ve terminolojisi bırakmıştır.

Boethius bunun için Aristoteles'in bütün eserlerini Latinceye çevirmek, onlar hakkında şerhler, açıklamalar yapmak ve bağımsız eserler vermek gibi

programlar tasarlamıştır. Başlangıçtaki tasarısında bunun arkasından Platon'un bütün diyaloglarını Latinceye kazandırmak gelecekti. Boethius böylece Aristotelesçilik ve Platonculuk arasında varlığına inandığı uyum veya sentezi gerçekleştirmek istemiş, ancak erken ölümü bu düşüncesini yerine getirmesine engel olmuştur. Tasarladığı program içinde gerçekleştirebildiği en önemli şey, Aristoteles'in hemen hemen bütün mantık eserlerini Latinceye çevirmesi ve onlar üzerinde bir dizi şerhler ve bağımsız eserler kaleme alması olmuştur.

Boethius Aristoteles'in *Kategoriler*, *Birinci* ve *İkinci Analitikler*, *Topikler*'i yanında Porfirios'un *Aristoteles'in Kategoriler'ine Giriş*'ini (*Îsâgûcî*) Latinceye çevirmiş, ayrıca *Kategoriler*, *Topikler*, *Önermeler Üzerine* ve *Îsâgûcî*'ye şerhler yazmıştır. Yine mantıkla ilgili çalışmaları içinde Cicero'nun *Topikler*'i üzerine kaleme aldığı bir şerh de vardır. Boethius bu çalışmaları sonucunda 12. yüzyılda erken Skolastığin ortaya çıkışı ve Aristoteles'in bütün eserlerinin sistemli bir biçimde Latinceye çevrilmesine kadar Batı Hıristiyan dünyasının mantık hocası olacaktır.

Ancak Boethius'un daha sonraki kuşaklar üzerine en büyük etkisini *Felsefenin Tesellisi Üzerine* adlı ünlü eseri oluşturur. Latince adıyla *De Consolae Philosophiae*, Boethius tarafından vatan hainliği suçlamasıyla zindanda idam edilmeyi beklediği sırada kaleme alınmıştır. Eser, antik çağın geleneksel *felsefeye çağrı* veya *felsefeye teşvik* edebiyatı içinde yer alır. Bu edebiyatın ilk örneğinin Aristoteles'in bugün kısmen elimizde bulunan *Protreptikos*'u olduğunu biliyoruz. Onun Boethius'tan önceki diğer örneklerini ise *Hortensius*'u ile Cicero, *Hayatın Kısalığı Üzerine* (De Brevitate Vitae) adlı eseri ile Seneca ve Aristoteles'in eseriyle aynı adı taşıyan kitaplarıyla İskenderiye'li Clemens ve İamblichos vermişti.

Boethius bir Hıristiyan olup, Hıristiyan olarak ölmesine, Hıristiyanlığın ana dogması Üçleme konusunda dört kısa teolojik inceleme kaleme almış ve trajik ölümü nedeniyle daha sonra Katolik kilisesi tarafından şehit ilan edilmiş olmasına rağmen *Felsefenin Tesellisi*'nde özel olarak herhangi bir Hıristiyan teze veya metne atıf yoktur. Yer yer diyalog şeklinde yazılmış ve şiirlerle süslenmiş olan eserde Boethius tarafından ele alınan konular geleneksel Yunan felsefesi tarafından daha önce işlenmiş konular oldukları gibi onun bu konularla ilgili görüşleri de esas olarak daha önceki Yunan filozoflarının, özel olarak Platon'un, Yeni-Pythagorasçıların ve Yeni-Platoncuların görüşlerinin bir devamıdır. Ancak onlar arasında zaman zaman Boethius'un kendine özgü duyarlılığını yansıtan belli ölçüde özgün veya felsefe tarihi bakımından öneme sahip bazı düşüncelere de rastlanmaktadır.

Bunlar arasında Boethius'un, felsefenin kendisi, Tanrı, tanrısal inayet, insan özgürlüğü, tanrısal bilgi veya inayetle insanın seçme özgürlüğü arasındaki ilişkiler, tümellerin statüsüyle ilgili bazı görüşleri vardır. Öte yandan her ne kadar bir Aristotelesçi olduğunu söylese veya kendini en azından Aristoteles ile Platon'un felsefeleri arasında tam bir uzlaşmanın varlığını savunan bir insan olarak takdim etse de, Boethius'un sözünü ettiğimiz konulardaki görüşlerinin Aristoteles'ten çok Platoncu bir özellik taşıdığı görülmektedir.

Boethius, felsefenin geleneksel tanımını izleyerek, onun bilgelik sevgisi olduğunu söylemektedir. Ancak bu bilgelik (sophia), onun için, hiç de soyut bir şey değildir, kendinde varlığa sahip olan canlı bir gerçekliktir. O, var olan her şeyin nedeni olan canlı düşüncedir. Böylece bilgeliği sevmek (philosophia), Boethius için, her şeyin nedeni olan bu canlı düşünceyi sevmektir. Boethius öte yandan her şeyin nedeni olan bu canlı düşünceyi Tanrı'ya özdeş kılar ve böylece felsefenin Tanrı'yı sevmek olduğunu ileri sürer.

Peki bu Tanrı kimdir veya nedir?

Boethius'un Tanrı'sı ne Aristoteles'in kendi kendini düşünen ve evrenle hiçbir şekilde ilgilenmeyen bencil düşüncesi ne de Plotinos'un her şeyin kendisinden irade ve zaman-dışı bir tarzda çıktığını ileri sürdüğü Bir'idir. O Platon'un en yüksek İyi'si veya tüm evreni iyiliğinden ötürü isteyerek varlığa getiren Demiorgos'udur. Boethius, bu görüşüne uygun olarak Tanrı'yı en yüksek İyi olarak tanımlar ve bu en yüksek İyi'nin aynı zamanda en yüksek mutluluk ve mükemmellik olarak düşünülmesi gerektiğini söyler. Bu tanımından hareketle de daha sonra Aziz Anselmus'ta karşımıza çıkacak olan ünlü ontolojik Tanrı kanıtının bir ön taslağını verir. Bu kanıt ana hatlarıyla şudur: Bu dünyada iyinin eksik biçimleri vardır. Eğer daha az iyi varsa en iyi de olmalıdır. Çünkü daha az iyi daha iyiyi, kusurlu olan mükemmel olanı açıklayamaz. O halde evrende varlığını gördüğümüz her türlü iyinin kaynağı olan bir en yüksek iyi olmalıdır. İşte bu, Tanrı'dır.

Boethius bu argümana, bir en yüksek iyinin varlığının kabul edilebileceği, ancak onun Tanrı olmasının zorunlu olmadığı görüşüyle karşı çıkılabileceğini kabul eder. Ancak bu itiraza, yine Anselmusçu yönde olmak üzere şu cevabı verir:

> "Bu en yüksek İyi, Tanrı'dır; çünkü Tanrı, tanımı gereği veya varlığını kabul eden herkes tarafından anlaşıldığı üzere iyi olandır. Eğer söz konusu en yüksek İyi'nin Tanrı olmadığı söylenirse bu takdirde onun yani en yüksek İyi'nin Tanrı'dan daha mükemmel olması, dolayısıyla O'ndan önce gelmesi, Tanrı'nın iyiliğini ondan alması söz konusu olur. Bu ise geriye doğru

> sonsuz bir zincirin varlığını gerektirir. Bu saçma olduğuna göre İyi'nin kaynağı veya ilkesi olan bu şeye yani en yüksek İyi'ye Tanrı dememiz doğru olacaktır (*Felsefenin Tesellisi*, III, 10; 5-40).

Boethius, felsefe üzerine verdiği tanımı Tanrı hakkında verdiği bu açıklamayla birleştirerek şu sonuca varır: Tanrı en yüksek iyi olduğuna göre en yüksek mükemmelliktir. En mükemmel olduğuna göre de en mutlu olandır. Böylece insanlar en yüksek mutluluğa ancak Tanrı'dan pay almak suretiyle erişebilirler. O halde felsefe Tanrı'dan pay almak, tanrılaşmak yoluyla insanı mutlu etme imkânına sahip olan bir etkinliktir:

> "İnsanlar mutluluğa kavuşarak mutlu olduklarına ve mutluluk tanrısallıktan başka bir şey olmadığına göre, insanların tanrısallığa vakıf olduklarında mutlu oldukları gün gibi açıktır. Ama insanların adalete vakıf olarak adil, bilgeliğe vakıf olarak bilge olmaları gibi tanrısallığa vakıf olanların da aynı şekilde tanrı olması gerekir. Böylece mutlu olan kişi tanrı olur" (*Felsefenin Tesellisi*, 3, 10; 80-90; ayrıca 4, 3, 25).

Boethius'un *Teselli*'de ele aldığı ve kendisine en çok yer ayırdığı konulardan bir diğeri tanrısal inayet veya öngörü kavramıdır. *Teselli*'nin birinci kitabında bir tanrıça olarak tasvir edilen felsefenin cevaplandırmayı üstlendiği en önemli sorulardan biri 'dünyanın gelişigüzel ve rastlantısal nedenlere göre mi yönetildiği yoksa akıl tarafından mı düzenlendiği'dir. Bu soruya, felsefe tarafından üçüncü kitabın sonunda verilen ve Boethius için ana teselliyi oluşturacak olan cevap 'her şeyin Tanrı tarafından düzenlendiği, Tanrı'nın kendisi iyi olduğuna göre her şeyi kendi yönetimine göre iyilikle düzene koyduğu'dur (III, 12, 35-40). Bundan Tanrı'nın bir diğer önemli özelliği, *değişmez tanrısal akıl* olduğu da ortaya çıkacaktır. O halde evrende her şey tanrısal akla, tanrısal iyiliğe uygun bir şekilde meydana gelmektedir.

> "Her şeyin doğuşu, doğası değişebilir varlıkların bütün gelişimi ve herhangi bir şekilde hareket ettirilen ne varsa varlık sebebini, düzenini ve biçimini tanrısal aklın değişmezliğinden almıştır... Tanrısal öngörü her şeyi düzenleyen bütün varlıkların en yüce yaratıcısındaki tanrısal aklın kendisidir" (IV, 6, 20-35).

Ancak bu cevap doğal olarak iki önemli soruya yol açar. Eğer evrende her şey tanrısal akla, tanrısal öngörüye uygun olarak iyilikle yönetiliyorsa kötünün varlığının açıklaması nedir? Boethius'un kendi sözleriyle "eğer evrenin

iyi bir yöneticisi varsa, hiç kötülük olabilir mi ya da kötülük cezasız kalabilir mi?" (IV, 1, 10-15). İkinci olarak bu tanrısal öngörüyle insanın özgür iradesi veya seçme özgürlüğü arasındaki ilişkiler nedir?

Boethius birinci soruyu esas olarak *Teselli*'nin dördüncü, ikincisini ise son veya beşinci kitabında ayrıntılı olarak ele alır. İlkine verdiği cevap aynı soruya Platon'la Plotinos'un, Augustinus'un verdiği cevapla aynı yöndedir: Evrende kötü yoktur veya kötünün gerçek, tözsel bir varlığı yoktur. Başka bir deyişle "var olan her şey, iyidir." İyilik, varlıkların Tanrı tarafından kendilerine verilen varlık tarzını korumaları, kötülük ise onların bu varlık tarzını veya doğalarını kaybetmeleridir. Böylece insan için kötülük, insan doğasını kaybetmesi, insanların "bedenleri bakımından insan görünüşünü korudukları halde, ruhlarının nitelik değiştirip hayvanlaşmasıdır" (IV, 4, 1-5).

Ancak, insan için kötülüğün insanın esas doğasını kaybetmesinden ileri geldiği şeklindeki tezinin gerisinde hiç şüphesiz insanın doğasının ne olduğuna dair başka ve daha temel bir görüş vardır. Bu ikinci görüş ise Yunan felsefesinin pratikle ilgili bir başka ana teziyle ilişkilidir. Sözünü ettiğimiz tez insan doğasına uygun davranmanın insanın iyisini oluşturduğu ve bu iyiye sahip olmanın veya onu gerçekleştirmenin ise insanı mutlu edeceği tezidir. Boethius, bu her iki konuda da esas itibariyle yine Platoncu öğretiyi izler. Buna göre insanı insan yapan, bedeni değil ruhudur. Dolayısıyla insanın iyiliği, onun bedeninde, bedensel arzu ve ihtiyaçlarında değil, ruhsal ilgi ve gereksinimlerinde bulunur. Bedenin arzu ve ihtiyaçlarını tatmin etmeye çalışmak, gerçek değil birtakım sahte iyilerin peşinde koşmaktır. Yine Platoncu geleneği takip ederek Boethius bu sahte veya dünyevi iyileri esas olarak haz, zenginlik, iktidar ve ün arzusu olarak ortaya koyar ve bunların peşinde koşmanın insana mutluluk değil, mutsuzluk getireceğini çeşitli örneklerle uzun uzadıya göstermeye çalışır. Bu konuda düşüncelerini ve tezlerini sergilemeye ikinci kitapta başlar ve bu sergilemesini üçüncü kitabın sonuna kadar devam ettirir.

Tanrısal öngörüyle insanın özgür iradesi arasındaki ilişkilere gelince, onunla ilgili olarak Boethius Yeni-Platoncu hiyerarşik evren tasarımını izleyerek tanrısal öngörüyle kader arasında bir ayrım yapar: Tanrısal öngörü evrende yer alan her türlü bireysel varlığın, değişmenin, oluşun gerisinde bulunan ve onları yöneten, değişmeyen bilgelik, akıldır. Başka bir deyişle tanrısal öngörü, Tanrı'nın tek bir bakışla yaratıkların sonsuz sayısını uzay ve zamanın dışında kavrama eylemidir. Buna karşılık kader bu bireysel varlıkların her birine bütün içinde özel yerini ve zamanını veren araçtır. Boethius'un kendi sözleriyle;

> "Tanrısal öngörü, her şeyi düzenleyen bütün varlıkların en yüce yaratıcısındaki tanrısal aklın ta kendisidir; kader ise hareket, oluş içinde olan her şeye içkin olan imkândır. Bu imkân sayesinde tanrısal öngörü tek tek her varlığı düzendeki yerine koyar. Tanrısal öngörü, aralarındaki farklılığa ya da sonsuz olup olmadıklarına bakmaksızın her şeyi aynı güçle sarar. Kader ise kendi biçimine, yerine ve zamanına göre ayarlanmış olan her tek tek varlığı harekete geçirir" (V, 6, 30-40).

Boethius'un tanrısal öngörüyle kader arasındaki yaptığı bu ayrımın amacı esas olarak evrende insan özgürlüğüne yer açmaktır. İnsan da içinde olmak üzere evrende yer alan bütün varlıklar özel, bireysel, zamansal varlıklarıyla kaderin etkisi altındadırlar. Ancak kaderin kendisi de tanrısal öngörünün hükmü altındadır. Ayrıca bu varlıklar içinde özgür iradeye veya seçme yetisine sahip bir varlık türü olarak insan, kaderin belirlenimine boyun eğmeme, oluş ve değişme dünyasının üstüne yükselerek tanrısal akıl ve değişmezliğe ulaşma gücüne sahiptir. Kaderin ağının derinlikleri içinde dağılan insan onun tuzaklarından kurtuldukça en mükemmel aklın değişmez doğasına yükselerek değişmezlik ve birliğe erişebilir. Tanrısal akıl ve öngörü dairenin merkezi, kader ise onun çevresi veya çemberi gibidir. Çemberde kaderin kozmik güçlerinin etkisi altında bulunan insan merkeze yöneldikçe bu etkilerden kurtulacak ve zorunluluk alanından özgürlük alanına geçecektir.

Böylece Boethius insanda özgürlüğün veya özgür iradenin varlığını kesin biçimde onaylar. Doğası "akla sahip olma" olan varlık, bu özelliğiyle özgür olma gücüne de sahiptir. Boethius'a göre *özgürlük, akla uygun davranma iradesi veya kudretidir*. Bedeniyle kaderin veya maddi dünyanın kozmik güçlerinin nedensel etkisi altında yaşayan insan aklıyla tanrısal akla döndüğü ve onu seyrettiği ölçüde özgür olur. Bedeninin veya bedensel tutkularının etkisi altında köle olan veya zorunluluk dünyası içinde bulunan insan, aklıyla veya akılsal bilgisiyle özgürlük dünyasına geçer ve mutlu olur (*Felsefenin Tesellisi*, V, 2).

Ancak insanda varlığı kabul edilen bu özgür davranma, özgür seçimde bulunma kudreti Hıristiyanlığın Tanrı'yla ilgili olarak öne sürdüğü, Tanrı'nın tanrısal öngörüsünün kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan veya evrende meydana gelen bütün olayları, bu arada insanın özgür denilen davranışlarını önceden bildiği görüşüyle nasıl uzlaştırılabilir? Boethius'un kendi sözleriyle 'Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesiyle irade özgürlüğünden söz edilmesi arasında bir çelişki, bir terslik' yok mudur?

Boethius insanın düşüncelerinde ve eylemlerinde özgür olmadığı görüşünün ahlâksal ve dinsel sonuçlarını son derece etkili bir biçimde ortaya ko-

yar: Eğer insanda seçme özgürlüğü yoksa 'iyilere ve kötülere biçilen ödüllerin ve cezaların da bir değeri yoktur.' Yine eğer insan özgür değilse 'kusur ve erdem diye de bir şey yoktur.' Eğer insan özgür değilse işlediğimiz kusurların sorumlusu biz değil, bütün iyiliklerin kaynağı olduğunu iddia ettiğimiz Tanrı'nın kendisi olacaktır. Nihayet bu durumda Tanrı'dan bir şey istememiz, O'na dua etmemiz, yakarmamızın da bir anlamı yoktur. İnsanın düşünce ve eylemlerinde özgür olmadığının kabul edilmesi durumunda 'insan ile Tanrı arasında, ümit etme ve yakarmayla kurulan biricik iletişim ağı da yok olacaktır' (V, 3, 85-105).

Boethius'un bu çetrefil sorunu çözmek için bulduğu çözüm Tanrı'nın evrene ilişkin ön bilgisiyle (prescience) insanın özgürlüğü arasında nedensel bir bağlantı bulunmadığı şeklindeki görüşüne dayanır. Buna göre Tanrı'nın insanın eylemlerini önceden bilmesi ile bu eylemlerin insanın özgür iradesinin sonucu olarak ortaya çıkması birbirinden farklı şeylerdir. Tanrı'nın insan eylemlerini önceden bilmesi, *bu eylemlerin meydana gelişinin nedeni değildir*, nasıl ki bizim önümüzde olan bir olayı (örneğin bir insanın yürümekte olmasını) veya gelecekte olacak olan bir olayı (örneğin yarın güneşin doğacağını) bilmemiz bu olayların meydana gelişinin bir nedeni değilse. Böylece Boethius'a göre, insan eylemlerinin ikili bir doğası veya görünüş tarzı vardır: Tanrı'nın ezeli-ebedi veya zaman dışı bilgisi bakımından bu eylemler zorunludur, ama kendi doğaları bakımından onlar tümüyle özgür ve bağımsızdır. Böylece 'Tanrı'nın olacağını bildiği her şeyin olması kuşku götürmez. Ama bunların bazıları özgür iradeye göre olur.' Tanrı özgür iradeye bağlı olmayan olayları, bu özellikleriyle bildiği gibi özgür iradeye bağlı eylemleri de o özel doğalarıyla bilir. O halde, ne bizim iradi eylemlerimiz, tanrısal bilginin bu eylemlerle ilgili ezeli veya zaman dışı bilgisinin nedenidir ne de tanrısal bilginin bu eylemlere ilişkin ezeli veya zaman-dışı bilgisi bizim bu iradi eylemlerimizin nedenidir (V, 6, 100-175).

Boethius'un ele aldığı bir başka konu Hıristiyan Ortaçağ felsefesinde kavram realistleriyle nominalistler arasında büyük tartışmalara neden olacak tümeller problemidir. Boethius bu sorunu esas olarak Porfirios'un *İsâgûcî*'sine yazmış olduğu iki şerhinde ele alır ve burada onlarla ilgili olarak daha çok Aristoteles'in görüşünü savunur. Ona göre tümellerin veya türler ve cinslerin duyusal dünyada şeylerin *kendilerinde* (in re) bir gerçekliğe sahip oldukları açıktır. Öte yandan onların insan zihni tarafından kavranmaları sürecinde *kavramlar* (concepts) *olarak* ayrı bir varlığa (post rem) sahip oldukları da açıktır. Ancak acaba onlar bu iki varlık tarzı dışında bir varlığa da sahip mi-

dirler? Yani onların Platon'un ileri sürdüğü gibi şeylerin *kendilerinden önce* veya onlardan *bağımsız olarak* (ante rem) kendinde bir varlıkları da var mıdır? Gerçi Boethius burada Aristoteles'in görüşünü savunuyor gibi konuşmaktadır ama bu onun Aristoteles'in bu konudaki görüşünü kabul etmesinden değil, söz konusu kitabın Aristoteles'in *Kategoriler*'deki görüşünü açıklama amacı güden bir eser olmasından ileri gelmektedir:

> "Platon cinslerin, türlerin ve diğer tümellerin cisimlerden ayrı olarak sadece bilindiklerini değil, aynı zamanda *onların dışında* var olduklarını da düşünmektedir. Buna karşılık Aristoteles gayrı-maddi şeylerin ve tümellerin bilginin konuları olduğunu, ancak sadece *duyusal şeylerde* var olduklarını düşünmektedir. *Benim niyetim bu iki görüşten hangisinin doğru olduğu konusunda karar vermek değildir...* Burada Aristoteles'in düşüncesini takip etmemizin nedeni onu daha çok tasvip etmemiz değil, bu kitabın Aristoteles'in *Kategoriler*'ini ele almak amacıyla yazılmış olmasıdır" (Gilson, 143).

Ancak *Felsefenin Tesellisi*'nin son kitabında Boethius'un bu kez Platon'un kavram realizminin tarafını tuttuğu görülür. Çünkü o burada bilginin dört türü arasında bir ayrım yapar ve buna bağlı olarak da onun konusunun dört ayrı tür varlığa sahip olduğunu ileri sürer. Birinci tür bilgi, duyusal bilgidir. Duyular (sensus) bir formun maddede gerçekleşmiş özel, tikel biçimini kavrarlar. İkinci tür bilgi, hayal gücü (imaginatio) sayesinde elde edilen bilgidir. Hayal gücü söz konusu formu, maddesinden ayrı olarak algılar veya tasavvur eder. Üçüncü bilgi, akılsal bilgidir. Akıl (ratio) Boethius'a göre, çeşitli özel veya tikel maddi, duyusal nesnelerde gerçekleşmiş olan formu, kendisi bakımından yani genel türünde veya özelliğinde kavrar. Buraya kadar Boethius'un yine Aristoteles'i takip ettiği söylenebilir. Ancak o bu noktada kalmaz, söz konusu formun bir de basit, kendinde biçimi olduğunu, bu son varlığın akıl tarafından değil de anlama yetisi (intelligentia) tarafından kavrandığını, çünkü onun evrenin dışında ve duyusal olmayan, saf bir şey olduğunu söyler (V, 4; 80-120). Formun bu son biçiminin Platon'un İdealarına karşılık olduğu açıktır. Eğer bu sözler Boethius'un bu konudaki asıl düşüncelerini ediyorsa –ki öyle olduğu anlaşılıyor– onun bu tümellerin ontolojik statüsü konusunda da Aristoteles'ten çok Platon'un izinden gittiği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

PLOTİNOS VE YENİ PLATONCULUK

Armstrong, A. H., *Plotinus*, Londra, 1953.

—, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1991.

Arnou, R., *Le Dèsir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, Paris, 1921.

Brehièr, E., *The Philosophy of Plotinus*, Chicago-Londra, 1958.

Brochard, M., *Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, Paris (tarihsiz).

Copleston, F., *A History of Philosophy, Volume I, Greece and Rome*, Maryland, 1955.

Durant, W., *The Life of Greece*, New York, 1939.

Graeser, A., *Plotinus and the Stoics, A Preleminary Study*, Leiden, 1972.

Harris, R. B., *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk-Virginia, 1976.

İamblichos, *The Egyptian Mysteries*, (çev.) Alexander Wilder, Londra, 1935.

İnge, W. R., *The Philosophy of Plotinus*, 2 cilt, 3. baskı, Londra, 1948.

Jonas, H., *The Gnostic Religion*, 3. baskı, Boston-Massachusetts, 2001.

Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire 284-602*, c. 2, John Hopkins University Press, 1986.

Kurtoğlu, Z., *Plotinos'un Aşk Kuramı*, 2. baskı, Bursa, 2000.

Plotinus, *The Enneads*, İngilizceden çeviren A. H. Armstrong, 7 cilt, The Loeb Classical Library, Cambridge-Massachusetts, 1966-1988.

—, *The Enneads*, (çev.) Stephen Mc Kenna, 2. baskı, Londra, 1966.

—, *Enneadlar, Seçmeler*, Türkçeye çev. Zeki Özcan, Bursa, 1996.

Porphyry, *On The Life of Plotinus and the Order of his Books, A. H. Armstrong'un* İngilizce çevirisinde 1. cilt 3-85. sayfalar arası.

Proclus, *The Elements of Theology*, giriş, çeviri ve açıklaması E. R. Dodds tarafından yapılmış, gözden geçirilmiş metin, 2. baskı, New York, 2004.

Rist, J. M., *Plotinus: The Road to Reality*, Londra, 1967.

Wallis, R. T., *Neoplatonism*, Londra, 1972.

Windelband, W., *Geschichte der Abendlaendische Philosophie im Altertum*, IV. baskı, Münih, 1963.

ERKEN DÖNEM HIRİSTİYAN FELSEFESİ

Arendt, Hannah, *Le Concept d'Amour chez Augustin, Essai d'Interpretation Philosophique*, Almancadan çev. Anne-Sophie Astrup, Paris, 1996.

Armstrong, A. H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1991.

Arnobius, *Against the Heathen (The Seven Books of Arnobius Adversus Gentes)*, (der.) Alexander Roberts ve James Donaldson, c. XIX, Edinburgh, 1871.

Athenagoras, Atinalı, *A Plea for the CHıristians*, (çev.) B. P. Pratten (*The Anti-Nicene Fathers*, c. II: *Fathers of Second Century*, Buffalo, 1885 içinde, s. 129-148. sayfalar arasında).

—, *On the Resurrection of the Dead* (yukarıdaki aynı eserin içinde s. 149-162. sayfalar arasında).

Augustine, Saint, *The Confessions, The City of God, On Christian Doctrine*, Great Books of the Western World içinde, Edinburgh, 1952.

—, *Confessions*, çev. By R. S. Pine-Coffin, Londra, 1964, Penguin Books.

Augustin, Saint, *La Cite de Dieu* 1 (Livres I a X), çev. Louis Moreau, Seuil, 1994.

—, *La Citè de Dieu* 2 (Livres II a XVII), çev. Louis Moreau, Seuil ,1994.

—, *La Citè de* Dieu 3 (Livres XVIII a XXII), çev. Louis Moreau, Seuil, 1994.

—, *La Trinitè*, Paris, 2004.

Augustinus, *İtiraflar*, (çev.) Dominik Pamir, İstanbul, 1997.

Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, (çev.) Çiğdem Dürüşken, İstanbul, 2006.

Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa, 1999.

Chatêlet, F., *La Philosophie Médiévale, Du I er Siècle au XV. Siècle, Histoire de la Philosophie* II, Paris, 1999.

Clement of Alexandria, *The Writings of Clement of Alexandria*, (çev.) William Wilson, Edinburgh, 1867.

—, *The Exhortation to the Heathen, The Instructor and The Stromata or Miscellanies, Fathers of the Second Century*, Edinburgh baskısının ABD'de tekrar basımı, c. II, Buffalo, 1885.

Copleston, F., *A History of Philosophy, Volume II, Augustine to Scotus*, 5. baskı, Londra, 1976.

Courcelle, Pierre, "Neoplatonismus in der Consolatio Philosophiae des Boethius", *Plotonismus in der Philosophie des Mittelalters* içinde, Darmstadt, 1969.

Çotuksöken, Betül, *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul, 1993.

Gilson, E., *La Philosophie au Moyen Âge, Des Origines Patristiques à la Fin du XIV. Siècle*, 2. baskı, Paris, 1944.

La Bible de Jèrusalem, Kudüs Mukaddes Kitap Okulu'nun yönetimi altında Fransızcaya çevrilmiş versiyon, Paris, 2008.

The Holy Bible, *Eski* ve *Yeni Ahit*'i içeren gözden geçirilmiş standart versiyon, Toronto-New York-Edinburg, 1953.

Jaspers, Karl, *Les Grand Philosophes 2: Platon-Saint Augustin*, Paris, 1996.

Justin Martyr, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and İrenaeus*, (der.) Alexander Roberts ve James Donaldson, Buffalo, 1885 (Bu eserde İrenaeus ile Justinus'un eserlerinin İngilizce çevirisi yer almaktadır. Justinus'un burada yer alan eserleri sırasıyla şunlardır: *The First Apology* (163-187), *the Second Apology* (188-193), *Dialogue with Trypho, a Jew* (194-270), A *Hortatory Adress to the Greeks* (273-289), *On the Sole Government of God* (290-293) *On the Resurrection* (294-299).

Minucius Felix, the *Octavius of Minucius Felix*, (çev.) Roberts-Donaldson, Kessinger Publishing baskısı, United States.

Origenes, *On First Principles*, (çev.) G. H. Butterworth, New York, 1966.

—, *Contra Celsum*, (çev.) Frederick Crombie, Edinburgh, 1872.

Özcan, Zeki, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, İstanbul, 1999.

Porphyrios, *Isagoge, Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, (çev.) Betül Çotuksöken, İstanbul, 1986.

Tatian, *Adress to the Greeks*, (çev.) J. E. Ryland, (*The Anti-Nicene Fathers*, c. II, Buffalo,

1885 içinde, s. 59-84. sayfalar arasında).

Tertullian, *The Anti-Nicene Fathers*, (der.) Aleander Roberts ve James Donaldson, c. III içinde, Buffalo, 1885.

—, *The Prescriptions Agains Heretics*, (çev.) Peter Holmes, Kessinger Publishing baskısı, United States.

—, *Concerning the Resurrection of the Flesh*, (çev.) A. Souter, Londra-New York, 1922.

—, *On The Flesh of Christ*, Aleander Roberts ve James Donaldson, The Ante-Nicene Fathers.

—, *Apology*, (çev.) S. Thelwall.

Dizin

İLKÇAĞ FELSEFE TARİHİ ▸ **PLOTİNOS, YENİ PLATONCULUK VE ERKEN DÖNEM HIRİSTİYAN FELSEFESİ**

PLOTİNOS ▸ ARİSTOTELES ▸ AFRODİSYASLI İSKENDER ▸ MODERATUS ▸ NUMENİUS ▸ PHİLON ▸ PLUTARKHOS ▸ ALBİNUS ▸ APULEİUS ▸ ATTİCUS ▸ CELSUS ▸ SURLU MAXİMUS ▸ AMMONİUS ▸ SACCAS ▸ AMELİUS ▸ PORFİRİOS ▸ İAMBLİKHOS ▸ PROCLOS ▸ JUSTİNUS ▸ TATİANUS ▸ ATHENAGORAS ▸ CLEMENS ▸ ORİGENES ▸ TERTULİANUS ▸ MİNUCİUS FELİX ▸ ARNOBİUS ▸ MARİUS VİCTORİNUS ▸ AUGUSTİNUS ▸ BASİLEİOS ▸ NAZİANOSLU GREGORİOS ▸ NYSSALI GREGORİOS ▸ SAHTE DİYONİZOS ▸ İTİRAFÇI MAXİMUS ▸ JOHANNES PHİLOPONOS ▸ BOETHİUS

Yunan felsefesi ve buna dayanarak biçimlenen düşüncenin insanlık tarihine yaptığı en büyük katkı "zihnin keşfedilmesi"dir. Bu "keşfin" sonucunda oluşan düşünceleri, onları temsil eden filozofları, kuramları ve bunların arkalarında yatan sistematik yöntemleri bilmeden ilkçağ felsefesinin doğru bir biçimde kavranamayacağı açık bir gerçektir.

İşte buradan hareketle beş ciltlik bu eserin yazarı Prof. Dr. Ahmet Arslan kitabı yazarken izlemeye çalıştığı yöntemin "filozofların kendi eserlerine, birincil kaynaklara dayanmak" olduğunu ve böylelikle okurun "filozofun metniyle doğrudan karşılaşma" imkânına sahip olacağını dile getiriyor.

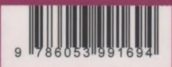
Prof. Dr. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*'nin Plotinos, yeni Platonculuk ve erken dönem Hıristiyan felsefesine ayırdığı beşinci cildinde, önce yeni Platonculuğa kaynaklık eden filozofları ve bunların yeni Platonculuk üzerindeki etkilerini ayrıntılı bir şekilde açıkladıktan sonra, kitabın ikinci kısmında, antik gelenekten başlayarak 'iman' ve 'akıl' ilişkileri çerçevesinde erken dönem Hıristiyan felsefesini değerlendiriyor.

Ahmet Arslan'ın *İlkçağ Felsefe Tarihi* adlı kapsamlı çalışması, serinin bu beşinci kitabıyla tamamlanmış oluyor.

FELSEFE

KAPAK RESMİ: GÖREME AÇIKHAVA MÜZESİ'NDEKİ KİLİSELERDEN BİRİNDE YER ALAN BİR FRESK.

ISBN (TK) 978-975-6176-08-3
ISBN 978-605-399-169-4





www.bilgiyay.com



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI